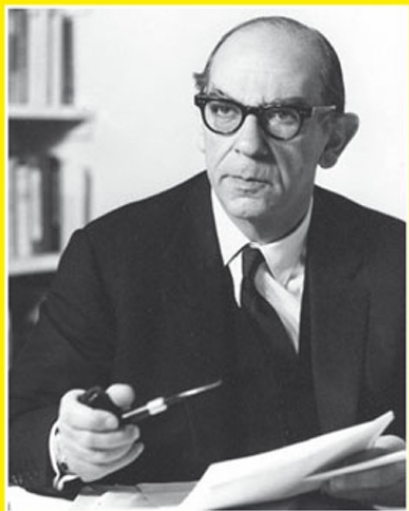


ISAIAH BERLIN

IN LIBERTÀ

Conversazioni con
Ramin Jahanbegloo




ARMANDO
EDITORE

Temi del nostro tempo
Collana diretta da Dario Antiseri

Isaiah Berlin
In libertà



*Ai miei genitori,
Khojasteh Kia e
Amir Hossein
Jahanbegloo
R.J.*

*I have enjoyed my
talks with Mr.
Jahanbegloo, who
has been a most
courteous and
patient interviewer.*

*Mr. Jahanbegloo
has kindly allowed
me to read his
typescript before it
went to press, and
as is usual in such
cases I wish to
emphasize that
responsibility for
the precise form
and cast of my
words must lie with
the author.*

ISAIAH BERLIN,
13 NOVEMBRE
1990

PRESENTAZIONE

6 giugno 1988. Un appartamento situato nel cuore di Londra. Sir Isaiah Berlin, pronto a festeggiare il suo settantanovesimo compleanno la sera stessa in compagnia della sua sposa Aline, mi riceve.

Occhiali con montatura nera e completo di flanella grigio scuro, questo *gentleman*, decisamente molto inglese, posa sul suo interlocutore uno sguardo dolce e spesso pieno d'ironia sottolineato dai larghi archi bianchi delle sopracciglia: un'espressione nobile e serena ancora accentuata da una fronte alta e possente. Un viso piuttosto grave, ma capace di ornarsi di un sorriso, colto dal celebre fotografo Cecil Beaton in una posa accogliente e come impercettibilmente divertita. L'uomo è caloroso, la sua gentilezza e la sua disponibilità sembrano inesauribili. La nostra conversazione è aperta, spesso distesa: Isaiah Berlin torna a più riprese a interessarsi alle mie origini iraniane e all'orientamento che penso di dare al mio lavoro filosofico in Francia.

Ho sentito parlare per la prima volta di Isaiah Berlin nel 1976, in occasione di un viaggio a Londra. Il caso ha voluto che, durante quel soggiorno, scoprissi nella libreria di Foyles uno dei suoi libri, *Four Essays on Liberty*. Lo stile limpido e il tono fermo e diretto dell'autore mi piacquero immediatamente. Così, la notte seguente, lessi d'un fiato le duecento pagine di quell'opera. All'epoca, a causa dei miei "riflessi" di sinistra, non mi sentivo politicamente vicino a Berlin, ma la sua critica del totalitarismo e il suo rifiuto radicale dell'idea di un "avvenire radioso" trovavano nel mio spirito un'eco almeno altrettanto profonda di quella delle analisi filosofiche e politiche di autori come Hannah Arendt o Cornelius Castoriadis. Il libro di Berlin mi è apparso così, a poco a poco, ben più che un libro d'autore, un testo di riferimento che non esitavo a utilizzare nelle mie discussioni con gli staliniani, francesi e iraniani. Avevo la massima stima per questo pensatore che mi aveva introdotto a questioni che, ai miei occhi, prendevano, di fronte agli avvenimenti del nostro mondo, un'importanza ogni giorno crescente. Tuttavia, ho dovuto aspettare dieci anni perché la mia inesauribile curiosità potesse sfociare in un incontro con l'uomo, incontro che non sono pronto a dimenticare.

La traduzione francese dei *Penseurs russes* nel 1984 non è riuscita a convincere gli intellettuali francesi a rompere il silenzio né la diffidenza che circondavano l'opera di Isaiah Berlin in Francia. Si è dovuta attendere l'uscita dell'*Éloge de la liberté* (la traduzione di *Four Essays on Liberty*) perché la figura di Berlin potesse uscire dall'ombra in cui era stata confinata. Era un'eccellente occasione per riprendere in mano l'opera di Berlin e introdurla presso il circolo degli *habitués* della rivista «Esprit». Allo stesso

tempo, in seguito a una serie di circostanze piuttosto improbabili, ebbi la possibilità di prendere contatto con Sir Isaiah Berlin a Oxford e ottenere il suo accordo per un'intervista a proposito della sua vita e della sua opera, destinata a uscire su «Esprit».

Ricevetti il consenso di Berlin come un dono inatteso della vita, perché, dopo più di dieci anni di amicizia con i suoi libri, non nutrivo più la speranza di vedere soddisfatto il mio intenso desiderio di conoscerlo. Un rapido scambio di lettere mi ha così condotto a quel famoso 6 giugno 1988. Di ritorno a Parigi, un editore parigino, a cui avevo proposto la pubblicazione di questa intervista, m'incoraggiò e completare il libro con altre interviste che potessero far conoscere meglio Berlin in Francia. Nel dicembre del 1988 riprendo dunque le valigie e mi reco nuovamente a Londra. Isaiah Berlin mi accoglie con il buonumore abituale. Le interviste si svolgono nel suo appartamento nella capitale inglese, nel corso di quattro giorni consecutivi. Tempo sufficiente perché il mio ospite possa evocare e spesso sviluppare tutti gli argomenti che avessero un legame diretto o indiretto con la sua vita e la sua opera.

Mi sia permesso qui di completare questa testimonianza aggiungendo qualche parola sul lavoro di Isaiah Berlin.

Certo, la semplice lettura delle pagine che seguono mostrerà, così come si sviluppano attraverso questa serie di interviste, le diverse articolazioni del pensiero berliniano espresso in un linguaggio al tempo stesso chiaro e conciso. Vorrei in ogni caso sottolineare ciò che, a mio avviso, rappresenta la chiave di volta di questo pensiero e ne costituisce al tempo stesso l'unità e l'originalità. Non c'è bisogno di dire che queste due caratteristiche non risiedono in una sorta di dogmatismo politico o in una qualche forma di apriorismo metafisico. Sono invece il frutto del tentativo berliniano di tracciare e consolidare le condizioni di possibilità di uno spazio plurale di libertà – luogo privilegiato del domandare filosofico, secondo Berlin –, di fronte al sentimento di “agorafobia” che spinge gli uomini ad accettare le tendenze deterministe e moniste della storia. Isaiah Berlin viene così condotto a criticare tutti i sistemi razionali che reclamino una qualche oggettività storica sovra-individuale e rivendica una maniera di pensare che rifiuti ogni soluzione dei conflitti di idee attraverso sintesi assolute. È per questa ragione che riprende il modello, concepito da Vico, della storia come campo della pratica umana per eccellenza. I discorsi e le azioni politiche sono intellegibili, agli occhi di Berlin, solo nel contesto di faccia a faccia nel quale le opinioni possano entrare in conflitto. Questo argomento si precisa attraverso un esame minuzioso di ciò che l'autore chiama i “due concetti della libertà”.

Considerato un classico della teoria politica, la celebre conferenza di Isaiah Berlin, *Due concetti della libertà*, resta, a più di trent'anni dalla sua uscita in Gran Bretagna, un saggio di riferimento che continua a dominare

le discussioni dei filosofi anglosassoni sulla libertà politica. Anche se molto criticata, questa conferenza è ancora oggi il fondamento concettuale della maggior parte dei nostri discorsi politici. Il primo concetto, chiamato da Berlin "libertà negativa", è la libertà di desiderare o di scegliere ciò che desideriamo, indipendentemente dalle interferenze altrui. È la possibilità di realizzare i nostri progetti senza ostacoli né costrizioni. A essa si oppone quella che Berlin ha definito "libertà positiva", che non mette più l'accento sull'individuo e sui suoi desideri, ma sull'individuo come agente morale razionale dotato della capacità di scegliere in vista dell'ideale da perseguire. La libertà positiva è dunque concepita come una risposta alla domanda: "Da chi devo essere governato?", mentre la libertà negativa risponde alla domanda: "Fin dove devo essere governato?". Da qui, secondo Berlin, l'urgenza di mostrare in politica «le aberrazioni della libertà negativa, piuttosto che quelle della libertà positiva».

Opponendosi così a tutte le dottrine autoritarie che analizzano il concetto di libertà come principio positivo del dominio di sé della comunità umana, Isaiah Berlin tiene fermamente a preservare la concezione della libertà, vale a dire quella che determina i limiti imposti alla libertà individuale come condizione *sine qua non* di un'eterna rivalità delle finalità umane. Il suo tentativo consiste, dunque, nel rifuggire l'ideale di una perfetta armonia dei valori per poter estendere il campo d'azione dell'autonomia e della responsabilità individuali.

Il pluralismo – ci dice Berlin – con il grado di libertà "negativa" che comporta, mi sembra un ideale più realistico e più umano che non l'ideale di dominio di sé "positivo" delle classi, dei popoli o dell'umanità intera che alcuni credono di trovare nei grandi sistemi ben ordinati e autoritari. È più realistico, perché riconosce che le finalità umane sono molteplici, non sempre commensurabili e in eterna rivalità le une con le altre.

La pratica pluralista di Berlin diviene più chiara grazie all'immagine che ci proietta di personaggi storici e delle circostanze storicamente specifiche nelle quali si incontrano le loro vite interiori e le loro azioni pubbliche. Non stupisce, allora, che Berlin parli di Machiavelli come di colui che "fu, malgrado se stesso, uno dei padri del pluralismo". La stessa cosa vale per pensatori come Vico, Herder, Hamann o Herzen: secondo Berlin, ciascuno di loro accettò la sfida di salvaguardare la particolarità delle esperienze culturali e umane contro il monismo dei sistemi filosofici che pretendono di spiegare l'universo. Esiste di conseguenza un legame, un'affinità, tra il tentativo anti-cartesiano della *Scienza Nuova* di Vico e l'attitudine radicale adottata da Herzen nei confronti della dottrina hegeliana. Nello stesso modo, secondo Berlin, si potrebbero accostare l'attitudine anti-razionalista e anti-universalista dei pensatori maggiori del "Contro-Illuminismo", quali Hamann, Herder e l'autore delle *Lettere Persiane* quando dichiara, nei

Pensieri, che «non ci si è mai sbagliati più grossolanamente di quando si è voluto ridurre in un sistema i sentimenti degli uomini e, senza contraddirsi, la peggior copia dell'uomo è quella che si trova nei libri, un cumulo di proposizioni generali, quasi tutte false». Ciò che conduce Berlin a prendere le difese di pensatori “dimenticati” come Vico e Herder contro pensatori “noti” come Platone, Hegel e Marx, è la critica che questi rivolgono a ciò che Berlin chiama “monismo ottimista”. Ora, «non c'è niente di più pericoloso, secondo Berlin, in morale o in politica, delle idee uniche, pur nobili, alle quali si crede fanaticamente». Puro prodotto dell'empirismo britannico, come testimonia nell'intervista, Isaiah Berlin condanna ogni ricerca dell'assoluto come soluzione dell'eterna rivalità tra i valori umani. In altri termini, colui che ammetta che gli uomini sono esseri liberi e responsabili non può credere in principi sacri che pretendano di determinare una volta per tutte l'azione degli uomini nella storia.

Si capisce così il rifiuto di Berlin di affermare la natura sacra della proprietà. Così come non sorprende che possa dichiarare, malgrado il suo attaccamento ai principi di base del liberalismo inglese, di “non essere pronto a morire per il sistema capitalistico”; bisogna pensarci due volte prima di classificarlo tra pensatori neo-liberali come Friedrich von Hayek o Milton Friedman. Perché, anche se Berlin considera la politica liberale come la migliore soluzione per raggiungere, oggi, quella che lui chiama “la decenza elementare”, non la considera la soluzione assoluta. Essere liberale, per Berlin, significa credere nella libertà e nell'uguaglianza come principi, rifiutando certi postulati fondamentali del sistema liberale come, per esempio, l'idea che sia possibile instaurare una società armoniosa facendo appello ai diritti naturali e inalienabili dell'uomo. In definitiva, l'idea della libertà è inseparabile in Isaiah Berlin da una riflessione sull'uso della libertà. L'affermazione radicale della libertà individuale dipende dallo spazio politico all'interno del quale le scelte individuali restano aperte. Il che vuol dire che, per Berlin, le regole liberali non sono le “migliori”, come in Hayek, perché emergono logicamente da un certo processo di selezione storica, ma perché offrono all'individuo sociale una maggiore possibilità di scegliere e di sfuggire ai diversi schemi dell'astuzia della Ragione. Così, alla concezione monista dell'individuo – l'individuo narcisistico indifferente agli altri –, Berlin oppone la sua concezione pluralista, «vale a dire, l'idea che esistono scopi diversi che gli uomini possono perseguire restando pienamente razionali e umani, capaci di comprendersi, di simpatizzare e di trovare la luce negli altri, come noi la troviamo in mondi o in pensieri lontani dai nostri».

Tuttavia Berlin non si limita a mettere in luce l'eclatante diversità dei mondi e dei pensieri, le loro molteplici variazioni, senza cercare di mettere in luce le relazioni che permettono di costruire una prospettiva razionale. Si capisce allora come, per questo spirito curioso e intrepido, nemico di

ogni forma di settarismo, la filosofia viva anche delle relazioni che essa stabilisce con le altre conoscenze: la scienza politica, la storia, la letteratura, la musica, ecc. In effetti, Berlin rifiuta ardentemente tutto ciò che potrebbe ostacolare la libertà del pensiero e l'esercizio dell'intelligenza. Ma, lo si sarà compreso, è soprattutto in quanto riflessione su un pensiero politico pluralista che l'opera di Isaiah Berlin si presenta come il segno del coraggio e della libertà di un *Aufklärer* contemporaneo che stranamente attribuisce un «maggior interesse agli avversari che non ai campioni delle idee alle quali crede».

RAMIN JAHANBEGLOO,
PARIGI, OTTOBRE 1990

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare tutti coloro che, a diverso titolo, mi hanno aiutato a realizzare questo lavoro. Ringrazio in particolare i miei amici Olivier Mongin, direttore della rivista «Esprit», e Joël Roman, il suo redattore capo, ai quali sono riconoscente per avermi dato la possibilità di esporre in maniera sistematica l'opera di Sir Isaiah Berlin ai lettori della rivista. L'idea di quest'opera non avrebbe potuto prendere corpo senza gli amichevoli incitamenti di Thierry Paquot e le osservazioni e i suggerimenti del mio amico John Smyth. L'aiuto che Lady Patricia Utechin, la segretaria di Sir Isaiah Berlin, mi ha generosamente dedicato, mi è stato molto prezioso. Sono stato sostenuto e stimolato, infine, dai commenti incoraggianti e dalla lettura critica dei miei genitori, ai quali devo una grande lezione di rigore e di pazienza.

PRIMA INTERVISTA:

DAL BALTICO AL TAMIGI

LE DUE RIVOLUZIONI RUSSE

RAMIN JAHANBEGLOO – *Prima di tutto mi preme ringraziarla per aver accettato questa serie di interviste. Per cominciare, mi piacerebbe, se me lo permette, farle qualche domanda d'ordine biografico a proposito delle sue esperienze e delle influenze che potrebbero aver esercitato sul suo pensiero.*

Lei è nato il 6 giugno 1909, a Riga, e ha lasciato la Russia con i suoi genitori all'età di dieci anni. Ha dei ricordi di questo periodo, in particolare in merito alle condizioni della vostra immigrazione?

ISAAH BERLIN – Nel 1915 ho lasciato Riga con i miei genitori per Petrograd¹ e, nel 1919, abbiamo lasciato Petrograd. È dunque in questa città che ho avuto modo di assistere alla Rivoluzione russa; avevo otto anni. Ricordo molto bene la prima Rivoluzione russa: c'erano raduni, striscioni, la folla nelle strade, l'entusiasmo, i manifesti con i visi dei membri del nuovo Ministero L'vov², più di venti partiti dediti alla propaganda per l'Assemblea costituente. Non si parlava molto della guerra, era un argomento tabù nei circoli frequentati dalla mia famiglia. La Rivoluzione liberale era ben vista dagli ebrei e dalla borghesia libera, ma tutto ciò non è durato a lungo. La Rivoluzione bolscevica scoppiò in novembre. Nella mia famiglia e tra i nostri amici si seppe molto poco su ciò che era successo. Il primo segnale fu uno sciopero generale contro la presa del potere da parte dei bolscevichi. Un certo numero di giornali sparirono: ricordo, per esempio, di un giornale liberale, "Il Giorno" – riapparve con il titolo "La Sera", poi "La Notte", poi "Mezzogiorno", infine "La notte nera", prima di sparire cinque o sei giorni più tardi. Si sentivano dei colpi d'arma da fuoco che pensavamo sarebbero durati al massimo due o tre settimane. Se cercasse il "Times" di Londra, potrebbe trovare degli articoli dell'ambasciatore russo a Parigi: prevedeva una fine rapida del *putsch*. Il quotidiano inglese parlava dei bolscevichi come dei "massimalisti" e non li considerava una forza maggiore. Poco a poco, Lenin e Trotsky iniziarono ad apparirci come le figure dominanti della Rivoluzione. I miei genitori, dei borghesi liberali, erano convinti che Lenin avrebbe costruito una società nella quale non avrebbero più

potuto vivere; consideravano Lenin un pericoloso fanatico, benché partigiano autentico, onesto e incorruttibile: una specie di pallida imitazione di Robespierre. Quanto a Trotsky, lo consideravano uno sporco opportunista. Io avevo otto anni e non capivo per quale ragione percepissero una tale differenza tra i due. Non li si evocava mai separatamente. “Lenin e Trotsky”, si pronunciava d’un sol fiato, quasi come il nome di un’azienda. I pochi che restarono leali nei confronti del governo zarista, me ne ricordo bene, furono i poliziotti. Non se ne parla molto nei libri: i poliziotti venivano chiamati faraoni delle strade, oppressori del popolo. Alcuni tra loro sparavano sui rivoluzionari dalle terrazze e dai granai. Ho ancora in mente l’immagine di un poliziotto, pallido, che si dibatteva tra la folla mentre veniva condotto a morte certa – una visione terribile che non ho mai più dimenticato; questa scena mi ha lasciato un intenso orrore per la violenza fisica.

Avete avuto delle difficoltà ad abbandonare la Russia dopo la Rivoluzione?

No. La mia famiglia veniva da Riga, che divenne la capitale di uno Stato indipendente³. Chi riuscì a produrre prove che dimostrassero la propria origine lettone fu lasciato partire: così abbiamo lasciato la Russia per la Lettonia. Mio padre era commerciante di legnami, forniva le traversine per i binari delle ferrovie russe. Continuò a lavorare per il nuovo governo della Russia sovietica per altri due anni, ma alla fine, ovviamente, non riuscì più a tollerare la situazione. Non abbiamo mai avuto problemi: né mio padre né alcun altro membro della famiglia fu arrestato né in alcun modo molestato. Ricordo la gente in coda per il pane e per qualsiasi altro alimento disponibile. Mi lasciavano in coda a tenere il posto per la mia famiglia, anche per quattro o cinque ore. Una mensa popolare, situata in prossimità della nostra strada, forniva un po’ di cibo, un piccolo cinema passava film socialisti sulla persecuzione dei rivoluzionari del XIX secolo a opera del regime zarista – non c’erano ancora i film comunisti –; musicanti emaciati cantavano arie di Mozart e di Rossini. Ricordi di un ragazzino. Vivevamo tutti insieme in una piccola stanza, l’unica che riuscissimo a riscaldare. Non avevo paura né pativo alcuna sensazione di oppressione; senza dubbio ero troppo giovane per capire ciò che stava succedendo e i miei genitori ne parlavano molto raramente.

Come siete arrivati in Inghilterra?

All'inizio in campagna, in seguito ci trasferimmo a Londra. Io venni iscritto in una scuola elementare nella periferia di Londra; a quell'epoca non parlavo molto bene la lingua, ma i nostri genitori ci parlavano sempre in inglese. Non frequentammo mai molti russi. I miei genitori non avevano alcuna nostalgia, né di Riga né della Russia. Mio padre era decisamente anglofilo e io fui educato con la convinzione che un inglese non potesse fare alcun male. Mantenevo allenato il mio russo leggendo i classici. Ancora oggi lo parlo correntemente; in occasione delle mie visite in Unione sovietica mi hanno spesso scambiato per un russo. Nella mia scuola c'era un ragazzo russo di nome Bilibin il cui padre fu un celebre pittore. Suo figlio è ancora uno scrupoloso monarchico russo. Di tanto in tanto parlavo russo con lui; ma, a conti fatti, non ho incontrato molta gente che parlasse la mia lingua madre e il mio russo è senz'altro dovuto alle letture e a ciò che ero riuscito ad assimilare nell'infanzia.

OXFORD, ANNI TRENTA

In seguito lei ha ricevuto una borsa di studio per Oxford. Può dirci quali erano, all'epoca, le principali correnti intellettuali a Oxford?

Non capisco bene cosa intenda per “correnti intellettuali”. Non penso che si possano identificare delle correnti del genere – le filosofie della vita, le idee dominanti, gli incroci con altre idee dominanti, come successe nelle università del continente e, senz'altro, nelle università russe prima della Rivoluzione. Non credo che gli *animateurs des idées*⁴ siano un fenomeno tipicamente inglese. Potrei sbagliarmi. Quanto meno posso dire di non aver incontrato a Oxford questo tipo di intellettuali interessati alle idee generali né appassionati sostenitori partigiani di idee politiche o sociali o estetiche, con allievi e avversari. Ho incontrato questo tipo di persone solo una volta uscito

dall'università.

Non ce n'è proprio nessuno?

Beh, ovviamente sto forzando un po'; ce n'erano. Quando ero studente, negli anni Trenta, c'erano socialisti, liberali, conservatori; il rettore di Balliol⁵, A.D. Lindsay, era un social-democratico di primo piano; Douglas Cole esercitava un'influenza piuttosto grande sugli studenti; avevamo A.L. Rowse (socialista a quell'epoca) e, un po' più tardi, Richard Crossman, A.J.P. Taylor, Patrick Gordon-Walker, ma farei fatica a ricondurre questi personaggi a una corrente intellettuale. C'erano dei giovani poeti, molta gente scriveva. Io curavo una rivista intellettuale intitolata *Oxford Outlook* che due anni prima aveva avuto come direttore il poeta Wystan Auden. Leggevamo Auden, Spender, Day Lewis, MacNeice⁶. Ho la stessa età di Stephen Spender, uno dei miei migliori amici: ci siamo seguiti l'un l'altro per tutta la vita. Ancora studente a Oxford, scriveva delle bellissime poesie. La maggior parte degli studenti della mia generazione erano apolitici. Più tardi, senz'altro, ci furono molti radicali e comunisti, come i miei amici N.O. Brown, Philip Toynbee, ecc., ma niente di simile alla Parigi dopo-guerra, con personalità del calibro di Merleau-Ponty e Sartre. Noi eravamo liberali, odiavamo Mussolini, Franco e (alcuni tra di noi) Stalin, oltre, ovviamente, Hitler e tutti i dittatori minori che stavano emergendo nel frattempo nel sud-est dell'Europa. Cosa succedeva in Francia quando ero studente? Barbusse, Romain Rolland, Gide, esercitavano una vera influenza politica? Non vorrei si pensasse che, durante gli studi e negli anni immediatamente precedenti alla guerra, quando cominciai a insegnare, fossimo passivi sul piano politico. I miei amici ed io eravamo antifascisti, inviavamo dei pacchi per i partigiani del governo della Repubblica di Spagna, ma non potrei dire di essermi spinto molto al di là di un generale sostegno ai movimenti liberali e alle forze progressiste.

Ogni tanto qualcuno di noi assisteva alle riunioni del *Labour Club*. A metà degli anni Trenta Douglas Cole organizzava un pranzo con cadenza settimanale; vi partecipavano, me ne ricordo, Crossman, Gordon-Walker, Pachenham, Rouse, i filosofi Alfred J. Ayer, John Austin, Stuart Hampshire, Hugo Jones, il grande storico specialista di Roma, e Christopher Hill (a quell'epoca ancora non sapevo fosse comunista, ma non credo lo nascondesse), oltre all'eminente economista James Meade, il liberale più puro che abbia mai incontrato.

È ancora vivo, son lieto di poterlo dire, è un uomo della mia età di cui ho sempre sentito dire che, in caso di crisi – una rivoluzione nella quale non si sapesse cosa fare – a seguirlo si eviterebbe con certezza di commettere azioni indegne o vili e si resterebbe, se non anche politicamente, quanto meno moralmente al sicuro⁷.

A quell'epoca, in Francia, la filosofia bergsoniana aveva un'enorme influenza.

In Inghilterra nessun filosofo esercitava un'influenza neanche paragonabile a quella di Bergson in Francia o di Croce in Italia. Nessun filosofo dava conferenze a cui partecipassero signore alla moda. Mi è stato detto che a Parigi le domestiche delle signore agiate andavano a seguire le conferenze nelle aule dove parlava Bergson; arrivavano un'ora in anticipo e magari assistevano alla conferenza di un professore di archeologia assira, il quale era ovviamente sorpreso di trovarsi una sala piena di persone bizzarre, che certo non avevano l'aria da accademici. Non appena la conferenza terminava, l'uditorio si alzava e lasciava il posto alle *smart ladies* venute ad ascoltare il professor Bergson. Niente di tutto ciò accadeva in Inghilterra, almeno dai tempi di Thomas Carlyle⁸.

Così a quell'epoca, a Oxford, non c'era grande attività politica?

Sì, senza dubbio: c'erano un club socialista e uno comunista e le preoccupazioni di ordine estetico iniziavano a cedere il posto ai nodi d'interesse politico. Il punto di rottura, a Oxford, fu la crisi finanziaria del 1931. Spazzò via l'estetismo dominante che aveva caratterizzato la Oxford degli anni Venti. Harold Acton, Cyril Connolly⁹, Evelyn Waugh, Brian Howard erano degli "estetisti", o almeno è così che li chiamavano. Jean Fayard ha scritto un libro a questo proposito, intitolato *Margaret e Oxford* – doversi dire, credo non lo legga più nessuno. La maggior parte di questi estetisti è caduta nel dimenticatoio. Disdegnare le convenzioni accademiche e avere la speranza di sopravvivere nel mondo fuori dalle università implicava una certa sicurezza finanziaria – vale a dire il sostegno di genitori e protettori. La crisi del 1931 colpì duramente la società dell'abbondanza e quel tipo di sostegno si fece via via più precario. Dopo di che, l'estetismo conobbe il

suo declino e la politica di sinistra si impose sulla scena. Tuttavia, non credo che tutto ciò assomigliasse in alcun modo alle agitazioni parigine o alla Repubblica di Weimar. Resta comunque vero che lo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo, coinvolse anche me. Scrissi un libro su Karl Marx che, con mio grande stupore, è ancora distribuito nelle librerie.

Pensa che il suo interesse per la storia delle idee sia stato influenzato profondamente dalle esperienze politiche e filosofiche degli anni universitari?

Non esattamente. Prima di tutto, non riuscivo a non essere scosso dall'esistenza dell'Unione sovietica. Non sono mai stato attirato dal marxismo né dal regime sovietico, anche se i miei genitori non furono perseguitati e riuscirono ad arrivare in Inghilterra senza alcun ostacolo. Conservavo nondimeno i ricordi, tutt'altro che felici, del regime sovietico: un paio di conoscenti erano stati fucilati nel corso del 1918, e non per motivi politici. Non c'era stata alcuna spiegazione. Un gran numero di esecuzioni aveva avuto luogo – era il terrore, niente di simile a ciò che successe sotto il regno di Stalin, d'accordo, ma comunque molte persone furono fucilate per motivi mai rivelati al pubblico, se non in termini vaghi, con l'uso di formule generiche come “nemico dell'Unione sovietica”, “speculatore”, “controrivoluzionario”, “seguace della borghesia” e altre dello stesso genere.

LA MIA PRIMA ORDINAZIONE: MARX

Tra i membri della sua famiglia, qualcuno fu giustiziato?

No. Nessun parente fu giustiziato né arrestato. La mia famiglia, l'ho già detto, non fu toccata; il terrore ci circondava, ma non arrivò mai fino a noi. Andavamo in vacanza d'estate, in modo perfettamente normale, non soffrivamo di privazioni, avevamo abbastanza cibo e combustibile per continuare a vivere. Non avevo la sensazione dell'orrore, avevo

invece, ancora bambino, una vaga coscienza del disfacimento della società. In compenso non avevo la minima coscienza della nascita di un'altra società, una nuova. I miei genitori sono stati felici solo durante il mese di febbraio del 1917; non c'era censura, c'erano molti giornali, gli incontri si succedevano uno dopo l'altro, si potevano ascoltare grandi discorsi, c'era una specie di ebbrezza generale. Nel 1919 tutto cambiò. Intuivo nei membri più anziani della mia famiglia una presa di coscienza dell'importanza delle idee politiche nella storia dell'uomo. Forse i ragazzi che frequentarono la scuola durante il periodo dei soviet la percepirono più intensamente, ma io studiavo a casa. In ogni caso, il risultato di questa sensazione dovuta alla circolazione di idee politiche fu che la libertà, l'uguaglianza, il socialismo ebbero per me un significato chiaro sin dalla prima infanzia. Non era questo il caso per alcuni dei miei compagni, a scuola e poi all'università. Secondo me gli esteti – Cyril Connolly, Bernard Spencer, Louis MacNeice e altri ancora – non si sentivano coinvolti da questo genere di riflessioni né quando erano studenti né, senza dubbio, una volta più anziani. Auden, Spender e Day Lewis, invece, lo erano senz'altro.

Un altro evento ebbe grande impatto su di me. Il signor H.A.L. Fisher, eminente storico e rettore di uno dei college di Oxford, era direttore letterario della Home University Library – dirigeva una collana di libri di divulgazione. Nel 1933, Fisher mi chiese di scrivere un libro su Karl Marx per quella collana. Rimasi estremamente sorpreso da quell'offerta: anche se mi interessavo alla storia delle idee e alla filosofia, non avevo mai manifestato alcun interesse per l'argomento. Già nel 1933 adoravo intrattenermi con le persone parlando di idee sociali, politiche, letterarie, artistiche, ma, ripeto, non nutrivo alcun interesse per Karl Marx. Il libro venne offerto in prima istanza a Harold Laski, che rifiutò. Poi fu il turno di Frank Pakenham, oggi Lord Longford, che declinò anch'egli l'offerta. In seguito chiesero a Richard Crossman e senza dubbio ad altri; fatto sta che tutti rifiutarono. In fin dei conti, Fisher mi fece l'offerta e io pensai che il marxismo con ogni probabilità avrebbe guadagnato importanza e avrebbe esercitato un'influenza crescente. Avevo letto alcuni dei libri di Marx, ovviamente, ma non poi molti. *Il Capitale* era uno dei testi del programma d'un esame del quarto anno, insieme a Adam Smith e David Ricardo, e mi era parso molto difficile. In più volevo conoscere l'insegnamento di Marx e capire perché le schiere di adepti crescessero ovunque. Se non scrivo su di lui, pensavo, non lo leggerò mai; nella lettura del *Capitale*, trovavo spesso, specialmente all'inizio, delle pagine totalmente illeggibili (lo stesso fu per Keynes, anche se probabilmente per ragioni diverse). Così mi obbliga a leggere Karl Marx. Il mio tedesco non era male, lo lessi un po' in tedesco, un po'

in inglese, un po' in russo. L'edizione più autorevole delle opere di Marx e Engels era stata messa all'indice da Hitler nel 1933, ma continuava a circolare a Mosca, in una versione in russo.

Credo sia stato Bakunin a tradurre per la prima volta Il Capitale in russo.

In effetti aveva cominciato la traduzione, ma non l'ha mai portata a termine. Ci fu una *querelle* che fece scalpore a tal proposito, Marx iniziò a nutrire dei sospetti nei confronti di Bakunin. La prima traduzione completa del *Capitale* in russo, almeno quella del libro [I](#)^o, fu curata da un professore di economia dell'università di Kiev; la censura della Russia zarista chiuse gli occhi, il censore pensò che si trattasse di un libro così astruso che nessuno avrebbe potuto andare molto avanti nella lettura.

A quell'epoca, aveva già letto Lenin e Trotsky?

No, ma lo feci più tardi, quando cominciai a lavorare su Marx e sul marxismo. Poi intrapresi la lettura dei precursori di Marx, gli Enciclopedisti. Lessi Helvétius, d'Holbach, Diderot. Conoscevo già molto bene Rousseau. Poi ho cominciato a dedicarmi a quelli che venivano chiamati "socialisti utopici" – Saint-Simon, Fourier, Owen –; alcune delle loro dottrine e delle loro teorie mi affascinarono. Diedi un'occhiata a Rodbertus, Louis Blanc, Moses Hess. Dopo di che fu la volta di Plekhanov, uno scrittore russo veramente brillante. Questa lettura mi stregò: polemista, pieno di spirito, facile da leggere, ricco di informazioni, sempre razionale e chiaro. Mi fece venire voglia di andare oltre nella lettura degli scrittori marxisti, anche più che nella lettura di Marx stesso. Lessi Engels, uno scrittore molto più chiaro di Marx, anche se più superficiale nell'analisi. Ancora oggi leggo Plekhanov con grande piacere. Fu lui il vero padre del marxismo russo; prima di litigarci malamente [e](#) ebbe una grande influenza su Lenin.

Leggevo questi autori e cominciai a tenere delle conferenze in proposito. Fu così che iniziai un lavoro su un argomento che non aveva praticamente niente a che fare con ciò che insegnavo ai miei studenti. A Oxford nessuno sembrava nutrire il minimo interesse per il pensiero

francese del XVIII secolo. In seguito alle mie conferenze qualcuno cominciò a interessarsi. Ero membro della meravigliosa London Library, la cui collezione privata annoverava una serie di libri russi riuniti con cura da uno dei bibliotecari, un fine letterato slavo. Fu lì che trovai un libro di un autore di cui avevo sentito parlare per caso, Aleksandr Herzen. Tutto ciò che sapevo di lui è che era stato amico di Turgenev e di Bakunin. Herzen divenne il mio eroe. Uno scrittore meraviglioso, un pensatore politico avveduto e onesto e al tempo stesso un essere infinitamente originale. La sua autobiografia è forse la migliore che abbia mai letto, persino migliore di quella di Rousseau. È a Herzen che devo il gusto per la storia delle idee sociali e politiche. È l'autore che mi ha dato lo slancio.

IL CIRCOLO DI VIENNA

Quale fu il suo atteggiamento nei confronti del coinvolgimento dei suoi colleghi dell'epoca nelle attività filosofiche riconducibili al positivismo logico?

A parte Alfred J. Ayer, non ci furono positivisti logici di stretta osservanza a Oxford. Fu il precursore. Andò a Vienna, assistette alle conferenze e ai seminari del Circolo di Vienna e, nel 1936, pubblicò il suo famoso libro, *Linguaggio, verità e logica*, che è in qualche misura il manifesto di quel movimento. Un libro scritto in un bell'inglese, chiaro, incisivo e assolutamente leggibile, anche da coloro che non siano filosofi professionisti. La filosofia dominante a Oxford prima della guerra era una sorta di realismo filosofico, rivolto contro Hegel e l'idealismo: si studiavano e criticavano Locke, Berkeley, Hume, Kant. Quelli che conoscevano il greco leggevano ovviamente anche Platone e Aristotele, che però esercitavano un'influenza molto inferiore. Non sarebbe corretto dire che gli anni Trenta siano stati dominati dal positivismo logico – si stavano formando dei gruppi a Londra e altrove, ma divenne dominante solo più tardi. Penso che l'origine si possa far risalire al testo di Ayer. Probabilmente il mio amico Ayer, che era con me a Oxford, essendone stato completamente assorbito ed essendo stato senz'alcun dubbio il primo e più energico apostolo del positivismo logico in

Inghilterra, rischia di considerare questo movimento più importante di quanto non sia stato. La sua influenza, questo è certamente vero, fu in ogni caso affatto considerabile. L'origine del positivismo fu Vienna. A Cambridge ci furono dei positivisti revisionisti, gente come Ludwig J. Wittgenstein, Frank Ramsey, Braithwaite e i loro allievi. Non si può ignorare l'influenza di Bertrand Russell e di George E. Moore. A Oxford, anche dopo la guerra, il positivismo dovette lottare contro qualcosa che chiamavamo la "filosofia di Oxford", una sorta di empirismo generale non dottrinario, coniugato con l'analisi del linguaggio. Questo movimento venne anche chiamato empirismo radicale. Fa parte di una vecchia tradizione inglese che in fin dei conti attinge a Locke, Berkeley, Hume, Mill, Moore e Russell. Le dottrine di quest'ultimo non erano neopositiviste, anche se quel movimento ha certamente trovato le proprie origini nei suoi lavori, decisamente innovatori.

Ho evocato questi temi perché lei ha scritto a questo proposito, non è vero?

Esattamente. Ne ho scritto perché mi sono trovato a interessarmene, ma pensavo che i positivisti logici fossero in gran parte su una strada sbagliata, alcuni di loro poi erano dei veri fanatici.

Lo pensa ancora?

Sì, ma sa, non ci sono più dei veri positivisti logici, almeno che io sappia. Hanno avuto, come le dicevo, un potere non indifferente. Uomini come Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Waismann hanno esercitato un'influenza su alcuni importanti filosofi inglesi, come Ryle e Wisdom così come a Harvard, su Willard Quine, e sui loro allievi.

Quine esercita ancora una grande influenza negli Stati Uniti.

È vero, ma ho l'impressione che il filosofo che oggi ha il maggior

seguito in quel Paese sia Donald Davidson. E ancor di più il talentuoso Saul Kripke¹².

L'INCONTRO CON DUE POETI GENIALI: ACHMATOVA E PASTERNAK

Durante la Seconda Guerra Mondiale lei lavorò per il Foreign Office a Washington e a Mosca. Questo brusco cambiamento di scenario, per lei che veniva da Oxford e che scopriva così gli orrori della guerra, non fu troppo duro?

D'orrori ve n'erano pochi a Washington anzi, era vergognosamente confortevole e molto interessante. Facevo parte del corpo ufficiali britannici: alcuni, tra cui me, nutrivano un'autentica vergogna per la condizione di assoluta sicurezza in cui vivevano, mentre sofferenze terribili venivano inflitte ai loro concittadini, agli abitanti dell'Europa e di altre parti del mondo.

E quanto al suo soggiorno a Mosca?

Può immaginare che transizione brutale rappresentò per me. Ho cominciato a lavorare a New York nel 1941 per la propaganda britannica, poi fui trasferito presso l'ambasciata inglese a Washington per condurre un'inchiesta sullo stato dell'opinione pubblica americana. Era completamente diverso da qualsiasi cosa avessi fatto prima. Il lavoro non mi imponeva molti vincoli: una settimana di lavoro presso l'ambasciata mi richiedeva meno sforzi di una giornata di insegnamento a Oxford; era certo meno interessante, ma anche considerabilmente meno faticoso. Nonostante questo preferivo la filosofia alla diplomazia. Da Washington andai a Mosca nel 1945, dopo la conferenza di Potsdam¹³. Arrivai verso metà settembre e ne ripartii nel gennaio del 1946. Mi era stato detto che non avrei incontrato alcuna persona degna di interesse, nient'altro che ufficiali che avrebbero fatto di tutto per

tenermi il più possibile all'oscuro. Ma, in realtà, ho incontrato degli scrittori – in particolare Boris Pasternak e Anna Achmatova, due poeti geniali, e altri ancora. Andavo a trovare Pasternak una volta a settimana, un'esperienza unica e meravigliosa. Ho incontrato Achmatova solo due volte, uno dei ricordi più intensi – forse il più intenso – della mia vita. Ho raccontato tutto ciò, meglio che potessi, in un saggio pubblicato in *Impressioni personali*, pertanto non ne parlerò in questa sede¹⁴. Alcuni scrittori russi hanno tenuto dei comportamenti eroici e hanno lasciato una profonda impressione sul piano morale, lavorando in condizioni intollerabili. Chiunque non sia vissuto nella Russia di Stalin non può neanche immaginare cosa sia stato.

Non ci furono problemi con la polizia segreta di Stalin?

Ovviamente sì. Le mie visite non portarono niente di buono ad alcune di queste persone. Ho sempre avuto l'impressione che la persecuzione di cui Achmatova fu oggetto non sia stata ammorbidita dalle mie visite. Mi disse che Stalin era personalmente adirato a causa dei nostri incontri: «Vedo, diceva, che la nostra buona sorella – così la chiamava – si è messa a ricevere spie straniere». Naturalmente tutti i membri delle ambasciate straniere erano considerati spie da Stalin e dal suo *entourage*. Achmatova non aveva incontrato stranieri dal 1917, eccezion fatta per un polacco poco noto, comunque nessuno che venisse dall'Occidente, almeno sino alle mie visite. Ne fu molto commossa. Sapeva pochissimo del mondo esterno alla Russia e io potevo raccontarle moltissimo, oltre a rispondere alle sue numerose domande. Non l'autorizzarono a pubblicare quasi niente sino alla fine dell'era staliniana¹⁵. Era veramente una grande poetessa e un essere eccezionale, anche sul piano umano. Averla conosciuta è uno dei grandi privilegi oltre che una delle esperienze più emozionanti della mia vita.

In che stato ha trovato l'Unione sovietica dopo tanti anni?

Abitavo in un immobile di proprietà dell'ambasciata britannica. A quell'epoca, a Mosca, le ambasciate straniere sembravano un po' degli zoo, nei quali le gabbie, pur comunicanti, parevano dotate di sbarre

insormontabili. Senza dubbio le cose erano molto diverse per i rappresentanti dei Paesi dell'Europa dell'Est, o almeno per alcuni di loro, ma il 1946 fu un anno fantastico per me: dopo Potsdam, nessuno capiva più chi fossero gli amici e chi i nemici. Per certi versi era tutto confuso. Gli intellettuali russi vivevano in una sorta di paradiso artificiale, nell'autunno del 1945 potevano incontrare gli stranieri più facilmente di quanto non potessero fare persino dopo la morte di Stalin. Ecco il paradosso: nel 1947 e 1948 tutte le porte si chiusero, ma nel 1945 si viveva ancora in una specie di esaltazione. Tornando dalla Germania, i russi raccontavano storie sull'Occidente e sulle persone che vi avevano incontrato, persone completamente diverse da quelle che avevano conosciuto nei decenni precedenti. La Russia era una prigioniera, ma sembrava che si potesse ricominciare a sperare. Gli ultimi capitoli del *Dottor Živago* danno l'idea dei barlumi di una nuova alba che le persone in quel periodo poterono percepire.

Cosa pensa dei cambiamenti a cui stiamo assistendo nell'Unione sovietica?

Difficile dirlo. Le persone che ho incontrato – scrittori sovietici e altre vicine a quell'ambiente – sembrano piene di speranze, ma non sono molto ottimiste. Sostengono Gorbačëv, ma si chiedono come, con dei problemi tanto gravi, potrà raggiungere gli obiettivi prefissati.

È ritornato in Unione sovietica dal gennaio 1946?

Sì. Sono tornato nel 1956 e vi ho soggiornato come ospite di due amici ambasciatori. Ho rivisto Pasternak. Allora non era molto sicuro per un russo parlare con degli stranieri: non era più sicuro di quanto lo fosse nel 1945, ma molti allora non se ne rendevano conto.

Pasternak era molto isolato in quel periodo?

Lo si poteva ancora incontrare, prima della disgrazia, vale a dire prima

del *Dottor Živago* e del premio Nobel. Mi diede la seconda copia del manoscritto – il primo era già nelle mani dell'editore italiano Feltrinelli. Lo lessi in una notte e pensai si trattasse di un vero capolavoro. Ho regalato la mia copia alle due sorelle di Pasternak, che vivono a Oxford¹⁶.

Secondo lei, Pasternak è un grande romanziere o piuttosto un grande poeta?

È certamente un grande poeta. Ci sono due categorie di poeti. Alcuni sono poeti quando scrivono poesie e pensatori quando scrivono in prosa, è il caso di Puškin, ma ci sono poeti che sono poeti quando scrivono poesie e che, quando si dedicano alla prosa, scrivono ancora in poesia. Pasternak appartiene a questa seconda categoria. La sua prosa è sempre una prosa poetica; non credo che la sua natura sia quella del prosatore. È un grande poeta, uno degli ultimi grandi poeti russi, e il suo romanzo è una grande opera poetica, una descrizione dell'amore, dell'eroe per l'eroina, che pochi altri – anche se rappresenta il centro di un racconto così denso – hanno saputo offrire. La sua poesia merita l'ammirazione universale che gli tributano i russi e tutti coloro che leggono il russo nel mondo. Solo Joseph Brodskij gli si avvicina, anche se, per Brodskij, Achmatova e Osip Mandel'stam sono molto più importanti¹⁷. Credo – e non sono il solo a essere di questo avviso – che sia il miglior poeta russo vivente. D'altra parte, non tutti i geni si presentano come tali. Pasternak sì. Parlava in modo meraviglioso, ogni tanto sembrava un po' matto, ma restava sempre, in ogni occasione, un uomo di puro genio. Non si può immaginare esperienza più affascinante che sentirlo parlare – Virginia Woolf parlava un po' così, se ricordo bene. Anche lei, naturalmente, era un po' svitata.

Come si manifestava questa genialità?

Immagini, paragoni, descrizioni, un linguaggio meravigliosamente creativo, indimenticabile, una lingua dotata di un'incredibile vitalità. Nel caso di Pasternak, così come in quello di Woolf, i pensieri si accalcavano in testa. La magia che esercitava Achmatova era di un'altra natura, ma non meno potente.

Cosa pensa di Majakovskij e di Esenin?

Non li ho conosciuti.

Ma che impressione le suscita la lettura delle loro poesie?

Majakovskij, anche lui, era una specie di genio. Fu un poeta importante nel senso che trasformò la poesia russa e fu il pioniere di un genere davvero dominante. Certe persone, senza essere necessariamente dei grandi poeti – non penso che Majakovskij lo sia stato, ma molti critici sono in disaccordo con me su questo punto –, si possono rivelare dei grandi *animateurs*: penso per esempio a Ezra Pound, che certamente cambiò il modo in cui si scriveva poesia in lingua inglese.

Ci si può chiedere se sia stato un grande poeta, ma una cosa è certa ed è il suo impatto sulla poesia: anche questa è senz'altro una forma di genio artistico. Majakovskij era fatto così: un formidabile oratore, un coraggioso innovatore, un autentico rivoluzionario, ma la sua poesia non mi parla come quelle di Pasternak, di Mandel'stam o di Achmatova.

LA SCOPERTA DI AUSCHWITZ

Come ha vissuto, da ebreo, la Seconda Guerra Mondiale?

Non credo di aver avuto reazioni molto differenti da quella della stragrande maggioranza degli ebrei e può immaginare che tipo di reazioni ci furono al di fuori della zona controllata da tedeschi e italiani. Una spaventosa e permanente sensazione di orrore per ciò che stava accadendo, una sensazione che molti altri dividevano. Ma, a tal

proposito, devo ammettere qualcosa di cui in qualche misura mi vergogno. Ovviamente, sin dall'inizio, presumevo che Hitler avesse l'intenzione di infliggere terribili sofferenze agli ebrei, era crudele e implacabile, era evidente. Sapevamo tutti che degli ebrei erano stati segregati, alcuni uccisi, nei campi di concentramento, a partire dal 1933, ma non se ne parlava abbastanza in Occidente. Vergognosi furono gli sforzi per controllare l'immigrazione dei rifugiati – a tal riguardo, la condotta della Francia fu decorosa rispetto per esempio, a quella degli Stati Uniti. Dopo l'invasione della Polonia non avevo dubbi che cose terribili sarebbero accadute agli ebrei, che sarebbero stati arrestati, perseguitati, torturati, forse persino uccisi, ma nessuno di noi sapeva esattamente ciò che succedeva. Le informazioni non arrivavano e noi immaginavamo cose atroci. Dal 1939 al 1944 non seppi niente dello sterminio, delle camere a gas. Nessuno vi fece alcuna allusione in Inghilterra o negli Stati Uniti; tra le tante cose che leggevo non ho mai trovato niente su tale questione – probabilmente ho le mie responsabilità: provo un sentimento di vergogna. Sono sicuro che ci siano stati degli articoli sui giornali, senza dubbio li lessi troppo superficialmente. Fu solo quando alcune persone arrivarono in Svizzera e ne parlarono che capimmo realmente, per la prima volta, la portata e la realtà di quegli orrori. Un uomo inviò un telegramma a un rabbino di New York il quale andò a fare visita al Presidente Roosevelt, ma non se ne fece niente, la cosa non venne resa pubblica. La famiglia di mia moglie, ebrei francesi, seppe qualcosa nel 1942-1943 – forse non ci credevamo. Poche persone avrebbero potuto convincerci a credere che delle cose del genere potessero accadere, le si scacciava, come con un gesto della mano, credendo che fossero solo esagerazioni. Io non seppi niente prima degli inizi del 1945. Nel 1943-1944 mi rendevo ben conto che i nazisti volessero uccidere gli ebrei più di quanto volessero vincere la guerra – i crimini continuarono anche quando la Germania era ormai manifestamente condannata alla sconfitta del '45. Ma, come le dicevo, ho capito la dimensione dell'Olocausto solo molto tardi. Non so perché nessuno me ne avesse parlato; senza dubbio la vita in ambasciata era troppo protetta. Mi capitava di incontrare ogni tanto degli ebrei americani, ma nessuno di loro me ne parlò mai. Ovviamente non ho nessuna reale responsabilità, ma sento comunque ancora un qualche senso di colpa.

Tra i suoi parenti ci furono vittime dei nazisti?

Sì. Due nonni, uno zio, una zia e tre cugini furono uccisi a Riga, nel 1941.

Quale fu la sua reazione quando apprese dello sterminio degli ebrei? Le pongo questa domanda perché lei non ha mai scritto niente a tal proposito.

Ebbi esattamente la stessa reazione di tutti. Il più grande disastro che gli ebrei avessero mai vissuto, peggiore della distruzione del secondo Tempio. Cosa si potrebbe mai dire di un tale orrore? Non ho cambiato idea. Secondo me, dimostrò che l'assimilazione di massa era senza speranza. Non ci sono mai stati ebrei più profondamente assimilati degli ebrei tedeschi. Erano, e probabilmente lo sono ancora, più tedeschi dei tedeschi – gli ebrei francesi erano profondamente francesi e lo restarono, ma il punto è che nemmeno loro avevano la minima idea che una cosa del genere potesse succedere. Ovviamente i ricordi dei *pogrom* nell'Europa dell'Est e nel Nord Africa non erano stati cancellati, ma nel 1939 sembravano molto lontani. Gli ebrei tedeschi, ne sono convinto, non potevamo immaginare niente di simile, il loro patriottismo tedesco era troppo radicato. Le racconterò una storia che illustra bene il punto: nel 1946 incontrai un ebreo tedesco, a Londra. Aveva lasciato la Germania, nel 1933, per vivere in Svizzera. Gli chiesi – essendo quell'uomo un vero appassionato di letteratura e teatro – perché non si fosse trasferito a Parigi, città certamente molto più interessante. Mi rispose: “Non potrei mai vivere in un Paese che sia stato nostro nemico”.

Non si può certo negare che un uomo che dichiara una cosa del genere sia al cento per cento tedesco. Non bisogna generalizzare, lo so, molti ebrei andarono a Parigi e in seguito furono uccisi nei campi tedeschi.

Walter Benjamin era uno di questi?

Si suicidò alla frontiera spagnola¹⁹, ma altri furono portati a Auschwitz o Belsen, deportati dal campo di Drancy. Qualcuno si è domandato perché gli Alleati non bombardassero i treni tedeschi che trasportavano le persone verso i campi. Non ho mai pensato che potesse

essere una buona idea, ancora oggi sono sicuro che il terribile progetto dei nazisti di sterminare gli ebrei fosse così determinato e forte che anche nell'ipotesi che i treni o gli stessi campi fossero stati bombardati, li avrebbero immediatamente ricostruiti. Sono convinto che fosse più intenso l'odio che nutrivano per gli ebrei della stessa paura di perdere la guerra. La sola cosa che non avrebbero mai lasciato frenare erano i treni della morte e le camere a gas. Credo che alcuni ebrei avrebbero potuto essere salvati nei Paesi dell'Europa dell'Est, nei Balcani, se gli Alleati avessero minacciato vendetta con sufficiente fermezza nel caso in cui degli ebrei fossero stati consegnati ai tedeschi – in particolare quando si iniziò a dubitare, diciamo dal 1943, che la vittoria dei tedeschi fosse ineluttabile. Certo, l'antisemitismo era molto diffuso in quei Paesi, come oggi, ma non ha la natura patologicamente fanatica caratteristica dell'antisemitismo nazista; il timore di rappresaglie avrebbe potuto avere qualche effetto su quelle popolazioni. Non so perché non si sia tentata questa strada.

Qualche anno più tardi, nel 1957, lei è stato nobilitato dalla regina. Tra il 1957 e il 1967 ha insegnato teoria sociale e politica a Oxford. Dal 1966 al 1975 è stato il primo Presidente del Wolfson College, sempre a Oxford. Poi è stato Presidente della British Academy, dal 1974 al 1978. Ha dovuto viaggiare molto a nome dell'Academy?

Sono stato in Iran, nel 1977, per l'inaugurazione della scuola britannica di archeologia di Teheran, a nome dell'Academy. Lo Scià era ancora sul trono allora.

Fu il primo viaggio in Oriente?

No, alla fine degli anni Sessanta ero stato in India e, sulla via del ritorno, avevo passato qualche giorno a Teheran.

Che impressione le fece l'Oriente?

“Oriente” copre un territorio decisamente troppo vasto. In Iran mia moglie e io ci recammo a Shiraz e a Isfahan. Ricordo di uno studente che mi venne incontro, nei dintorni della Grande Moschea dalla splendida cupola blu²⁰ di Isfahan e mi chiese: “C’è qualcosa in Inghilterra di altrettanto grande e bello?”. Riflettei per un istante e finii per rispondere: “No, non credo”. Mi recai a Mashhad. Assistetti alle processioni attorno al sepolcro dell’imam²¹: fui terrorizzato dai volti degli uomini che sfilavano, sembravano sfigurati dal fanatismo. Non avevo più visto niente di tanto spaventoso dai tempi della Rivoluzione russa.

FILOSOFO O STORICO DELLE IDEE?

In molti saggi, lei prova a mostrare l'emergenza delle idee attraverso la vita e la personalità dei loro autori. Considera il suo lavoro come un'investigazione filosofica o piuttosto storica?

Come potrei distinguere? Lasci che mi spieghi: prenda, per esempio, la storia della filosofia. Alcune storie della filosofia gettano ben poca luce su essa perché, a meno che l'autore sia o sia stato lui stesso uno studente di filosofia, a meno che abbia riflettuto sui problemi filosofici in quanto tali, non può avere la minima idea di ciò che fa sì che un certo autore pensi in una certa maniera o sia tormentato da un certo tipo di problemi. Non può sapere quali sono le domande a cui i filosofi hanno cercato di rispondere o quali le questioni che hanno cercato di analizzare e discutere. Così si accontenterà di trascrivere – scriverà che Cartesio ha detto questo, Spinoza ha detto quello, ma che Hume pensava che né l'uno né l'altro avessero ragione. Tutto ciò è ben misero. Chiunque non abbia mai passato delle notti in bianco su un problema filosofico non può neanche capire quale sia il tema in questione. Cosa sia la filosofia è già di per sé una domanda filosofica alla quale è molto difficile dare delle risposte chiare. Per scrivere una buona storia della filosofia in qualche modo illuminante bisogna cercare, per quanto è possibile, di vedere i problemi dall’“interno”. Bisogna cercare di entrare, con l'immaginazione, nel mondo mentale del filosofo che si studia.

Bisogna cercare di capire ciò che le idee significavano per coloro che se ne servivano, quale fosse l'oggetto delle loro preoccupazioni. Senza tutto questo non ci può essere una vera storia delle idee. Il mio interesse non si è focalizzato unicamente sulle idee filosofiche, ma anche sulle idee sociali, politiche e artistiche. Ancora una volta, a meno che non ci si sia impegnati direttamente in questi argomenti e che non si cerchi di capire questi problemi, non si può scrivere una storia di grande portata sulle preoccupazioni delle altre persone. La storia delle ideologie può essere scritta correttamente solo da coloro che siano essi stessi suscettibili di pensare in termini ideologici, ma coscienti di farlo.

Cosa intende per ideologia in questo caso?

Queste idee devono fare la differenza per lei. Un intellettuale è una persona che vuole che le idee siano il più interessanti possibile. Per chi non pensa che le idee che esamina siano interessanti, qualsiasi sia la sua personale opinione, la storia delle idee resterà un catalogo meccanico di dottrine terribilmente noioso e irreali. Io sono interessato a certe idee. Chiunque sia interessato a delle idee, idee a cui riconosca una qualche importanza, non potrà che essere interessato alla storia di quelle stesse idee; in effetti le idee non sono delle monadi, non nascono nel vuoto, hanno delle relazioni con altre idee, credenze, forme di vita, prospettive – *Weltanschauungen* –, derivano le une dalle altre, fanno parte di ciò che si può chiamare “clima intellettuale” e formano le persone, le loro azioni e i loro sentimenti almeno quanto i fattori materiali e i cambiamenti della storia.

Le ho fatto questa domanda perché mi ricordo di un suo articolo, Nazionalismo. Negligenza passata e potenza presente²²; lei non si considera né uno storico né un politologo. Forse si vede come un filosofo?

La mia concezione della filosofia è determinata dal fascino che nutro per l'origine e lo sviluppo delle idee generali. Mi lasci spiegare ciò che voglio dire. Certe discipline avanzano per sedimentazione: è il progresso. Un chimico non ha nessun bisogno di studiare Lavoisier, a meno che non sia interessato alla storia della chimica.

Un chimico, oggi, deve sapere ciò che pensano i chimici oggi. E questo vale per tutte le discipline che progrediscono – per quanto valga affermare che ne sappiamo più oggi di quanto ne sapessimo ieri. La filosofia non ha niente a che vedere con tutto ciò. La filosofia non avanza in questo modo. Non si può dire: «Platone diceva questo, Aristotele diceva quello, ma noi li abbiamo abbondantemente superati, quindi non è più necessario leggerli – sono altrettanto obsoleti di Archimede o Roger Bacon o, se non sono obsoleti, sono comunque completamente superati». Le domande che Platone ha formulato sono poste ancora oggi. Si discute ancora delle questioni poste da Herder o da Vico. Aristotele esercita un'influenza diretta sui filosofi di oggi, non solo su Tommaso d'Aquino. La filosofia non è una disciplina sedimentaria. Le grandi idee, i concetti, le teorie, sono restate le idee centrali della filosofia. Hanno una vita propria, "trans-istorica". Certe persone non sono d'accordo: dicono che non si possono comprendere le domande e le idee se non nei termini del contesto storico nel quale si sono prodotte. Come comprendere Machiavelli senza una conoscenza precisa degli avvenimenti occorsi a Firenze, della vita nell'Italia del XV secolo? Come comprendere Spinoza senza sapere niente dell'Olanda o della Francia del XVII secolo? C'è qualcosa di vero in tutto ciò, ma solo qualcosa. Gli storici che non sono mai stati filosofi ritengono che le persone che si interessano a Machiavelli dovrebbero immergersi nel Rinascimento. Senza dubbio può aiutare. Se si riesce a capire il contesto delle domande che poneva, le ragioni per cui occupavano la sua mente, senz'altro lo si capirà meglio. Non voglio dire che le *mentalités* esaminate negli *Annales* non siano importanti. Lo sono certamente.

Ma posso farle una domanda: che ne sappiamo di Atene – la *mentalité*, gli stili di vita al tempo di Socrate, Platone o Senofonte? Sappiamo a malapena a cosa assomigliava Atene – assomigliava a Beirut o a un *kraal zulu*? Conosciamo il Partenone, gli altri templi, ovvio, e ci sono anche le rovine di alcune abitazioni, ma non sappiamo a cosa assomigliassero veramente le strade, di che genere di cibo si nutrissero gli ateniesi, come suonavano i loro discorsi, qual era il loro aspetto – a dispetto delle pitture vascolari e delle statue –, noi non sappiamo niente dei dettagli della loro vita familiare, dei rapporti tra gli uomini liberi e gli schiavi, tra ricchi e poveri: tentiamo di formulare delle ipotesi su questi aspetti, ma in confronto a ciò che sappiamo a proposito dei secoli più vicini a noi, la nostra ignoranza è abissale. E nonostante tutto, è chiaro, le idee di Platone hanno una grande importanza per noi, oggi, anche senza conoscere il contesto di cui avremmo idealmente bisogno per capire ciò che le parole greche volevano dire. Le idee centrali, le grandi idee che hanno occupato le menti del mondo occidentale, hanno una sorta di

vita propria – non capiamo in modo preciso ciò che rappresentavano per gli ateniesi, non cogliamo le inflessioni, le sfumature, i riferimenti, le allusioni –, le idee principali sopravvivono, a dispetto della nostra ignoranza degli aspetti materiali o dei dettagli storici del mondo in cui videro la luce e esercitarono la loro influenza. Beninteso, molte idee, politiche, sociali, morali, scompaiono con le società nelle quali avevano corso – non possiamo fare altro che studiarle in una prospettiva storica, con una comprensione imperfetta delle origini della loro potenza e della loro influenza.

UNA FILOSOFIA SENZA FILOSOFI?

Crede davvero che la filosofia sia una questione eterna?

Certamente. La filosofia è il risultato del contrasto tra idee prodotto dai problemi. Le idee provengono dalla vita. La vita cambia e lo stesso succede per le idee e per i contrasti che esse producono. I contrasti sono all'origine degli enigmi, ma quando la vita cambia questi enigmi, piuttosto che essere risolti, vengono dimenticati. Le idee muoiono molto più spesso per inanità che in seguito a refutazioni razionali. A causa di questi continui cambiamenti, da cui sorgono a loro volta nuovi problemi, l'idea stessa che si possa, anche solo in teoria, trovare delle risposte a tutte le domande, è assurda. La filosofia non assomiglia alla chimica inorganica, per la quale si potrebbe anche pensare di rispondere a tutte le domande – anche se ho l'impressione che neanche in quella disciplina sia possibile. La filosofia si nutre di enigmi che sorgono da conflitti tra le parole o tra le idee. I problemi si presentano perché spesso il tentativo di soluzione di un problema si dimostra incompatibile con il metodo seguito per risolvere un altro tipo di problema. Le questioni filosofiche non assomigliano ai problemi empirici, ai quali si può rispondere con esperimenti o osservazioni. Non assomigliano neanche ai problemi matematici suscettibili di essere risolti grazie al metodo deduttivo, come in una partita di scacchi o a qualsiasi altro gioco o procedura determinata da regole. Le domande relative al significato della vita, al bene e al male, alla libertà e alla necessità, all'oggettività e

alla relatività, non si possono risolvere consultando il dizionario, neanche il più sofisticato, né utilizzando un ragionamento empirico o matematico. Non sapere dove cercare la risposta è in genere il sintomo più evidente di una domanda filosofica. Il grande teorema di Fermat non è ancora stato dimostrato, ma il metodo non è in dubbio: sappiamo già come si presenterà la dimostrazione – chiunque la trovi.

Per la filosofia le cose non stanno così. La storia delle idee è una materia molto diversa. Si cerca davvero di seguire la traccia dello sviluppo delle idee. La storia delle idee è la storia di ciò che pensiamo che la gente pensasse e sentisse, persone in carne e ossa, non statue o collezioni di attributi. Un certo sforzo per entrare nell'immaginazione delle idee e dei punti di vista dei pensatori è indispensabile, una qualche forma di *Einfühlung* è necessaria, anche se precaria e difficile e incerta. Quando lavoravo su Marx cercavo di capire come potesse trovarsi a Berlino, a Parigi, a Bruxelles, a Londra, cercavo di pensare nei termini dei suoi concetti, delle sue categorie, delle sue parole tedesche²³. Lo stesso feci per Vico, Herder, Herzen, Tolstoj, Sorel, ecc. Come presero vita le loro idee? In quale epoca, in che luogo, in che tipo di società? Le loro idee potevano essere interessanti di per se stesse, ma sono le loro idee, e bisogna chiedersi quali furono le pene e i tormenti che subirono una volta messe in circolazione. Come maturarono nelle loro teste le idee o gli scritti? Non si può parlare di idee nella più pura astrazione, senza riferirsi alla storia, ma non è neanche possibile parlarne in termini di contesto storico concreto, come se le idee non avessero alcun senso al di fuori di esso. Come vede, si tratta di un campo di indagine complesso, impreciso, che riposa sulla psicologia, l'immaginazione, un campo nel quale non ci sono certezze, al massimo livelli di plausibilità, di coerenza, prove del potere intellettuale, dell'originalità, dell'efficacia.

Pensa che la filosofia possa sopravvivere senza filosofi?

Dipende da cosa intende per filosofi. Uomini straordinari dotati di curiosità sufficiente e di una capacità di comprensione delle idee generali possono, beninteso, filosofare. Herzen, per esempio, non era un filosofo di professione né lo erano Marx o Dostoevskij e nonostante questo, le loro idee hanno ancora un'importanza considerevole sul piano filosofico. Dipende da quel che si intende con il termine filosofo. Bodin era un avvocato²⁴, Bacon anche: non erano professori. Leibniz o Spinoza, Cartesio o Hume neanche. Berkeley era un vescovo. Non

ricordo di alcun professore di filosofia di professione prima di Christian Wolff²⁵ – forse Thomasius; Vico certamente no, insegnava retorica e diritto.

Pensa che la filosofia possa esistere al di là della filosofia di professione?

Assolutamente sì. Penso che abbiamo bisogno dei filosofi di professione, perché, se di qualità, lavorano alla chiarificazione delle idee; analizzano le parole, i concetti, i termini ordinari con i quali lei e io pensiamo, e questo fa una bella differenza per il progresso del pensiero. Senza dubbio saremmo tutti più felici se potessimo liberarci del pensiero, ma non si può. Resta comunque la differenza di base tra esseri umani e animali. Le racconterò un piccolo aneddoto: il defunto Harold Macmillan²⁶ mi disse che quando era studente a Oxford, prima della Prima Guerra Mondiale, andava alle conferenze di un filosofo di nome J.A. Smith, un metafisico hegeliano. In occasione della prima conferenza davanti ai suoi studenti, questo professore disse:

Ciascuno di voi, signori, avrà una carriera diversa – alcuni saranno avvocati, altri militari, alcuni medici o ingegneri, altri servitori dello Stato, altri ancora proprietari terrieri o uomini politici. Lasciatemi dire sin da adesso che nessuna della frasi che pronuncerò avrà la minima utilità per voi, qualsiasi sia il campo in cui deciderete di esercitare le vostre capacità, ma c'è una cosa che posso promettervi: se seguirete queste mie conferenze sarete sempre in grado di capire quando gli uomini *are talking rot* (dicono scemenze).

C'è qualcosa di vero in questa considerazione. Uno degli effetti della filosofia, se correttamente insegnata, è la capacità di leggere attraverso la retorica politica, gli argomenti fallaci, le fregature, il *fumismo*, la confusione, i tranelli dell'emotività e ogni sorta di inganno e falsa apparenza. Può, in larga misura, aguzzare il senso critico.

Lei non è d'accordo allora con il progetto hegeliano di una filosofia come scienza?

No. La filosofia non consiste nel tentativo di avanzare nella soluzione

di quei problemi per i quali, *prima facie*, è chiaro che non esiste alcuna tecnica evidente per trovare delle risposte. Credo che Kant sia un grande filosofo in parte perché è in questo senso che ha inteso la natura della filosofia. Inoltre, credo che uno dei principali obiettivi della filosofia sia la comprensione di sé. Uno degli obiettivi della filosofia è capire le relazioni tra gli uomini, le cose e le parole.

Si sente dunque più vicino a un filosofo come Schopenhauer che a Hegel?

Sì. Non ho simpatia per i sistemi che abbracciano tutto né per i grandi edifici metafisici. Si può ignorare il sistema di Schopenhauer e tuttavia trarre un grande profitto dalle sue numerose, profonde e penetranti idee. Il sistema hegeliano mi sembra una sorta di oscura caverna di Polifemo, dalla quale poche persone riescono a uscire – tutti i passi indicano la medesima direzione, come diceva il poeta latino.

Nella maggior parte dei suoi scritti, lei è più interessato agli autori post-rinascimentali che non ai pensatori classici della Grecia e di Roma. Pare voglia prendere le distanze dalla tradizione della filosofia politica, critica nei confronti della modernità. È questa la sua intenzione?

A che autori romani fa riferimento?

Beh, Cicerone, Seneca.

Chi, a suo avviso, ha scritto a proposito del pensiero romano da un punto di vista filosofico? Chi oggi sarebbe influenzato da Cicerone o da Seneca? Potrebbe farmi i nomi di qualche discepolo moderno di questi autori? Le opere di Seneca hanno avuto un certo ruolo nella letteratura europea e lo stoicismo romano nella storia della società, dell'educazione e forse anche nella storia politica, ma dove vede un'influenza filosofica? Roma non è stata una nazione molto filosofica. Per quanto riguarda i greci, è tutt'altra storia. Abbiamo tutti un debito enorme nei loro

confronti.

L'“OCCHIO MAGICO” DI LEO STRAUSS

Cosa pensa di Leo Strauss e della sua filosofia politica?

Ho conosciuto personalmente Leo Strauss, mi piaceva. Era un erudito, un autentico letterato, classicista e talmudista, pensava che la filosofia politica a partire da Machiavelli – “il signore del Male” – avesse preso la strada sbagliata e non si fosse mai più ripresa. Per lui, a partire dalla fine del Medio Evo nessun pensatore politico ha più trovato la retta via. Burke ci si avvicinò, ma Hobbes e i suoi successori si sono clamorosamente sbagliati, portandosi dietro tutti gli altri. L'utilitarismo, l'empirismo, il relativismo, il soggettivismo furono dei gravi errori che hanno pervertito in maniera profonda il pensiero moderno e provocato enormi danni a individui e società. Il Bene e il Male, il Vero e il Falso sono stati detronizzati. Strauss era un pensatore coscienzioso, onesto e profondamente preoccupato e pensava di essere riuscito a insegnare ai propri allievi a leggere tra le linee della filosofia classica. La sua teoria è che quei pensatori avessero una dottrina segreta sotto quella dichiarata, che si poteva scoprire unicamente attraverso allusioni o altri sintomi del medesimo genere, sia perché questi pensatori pensavano in tal maniera, sia per paura della censura, dei regimi oppressivi, ecc. e siffatte condizioni li avrebbero condotti all'uso dell'ingegno e di tutta una teoria di bizzarre sottigliezze. Francamente tutto ciò mi è sempre sembrato un po' strambo. A mio avviso, il rifiuto di Strauss del mondo post-rinascimentale come di un mondo disperatamente corrotto da positivismo ed empirismo rasenta l'assurdo.

E della sua critica della modernità?

Anche per questa ho poca simpatia. Cercò in più di un'occasione di

convertirmi, quando andavo a trovarlo a Chicago, ma non è mai riuscito a farmi credere nei valori eterni, immutabili, assoluti, veri per tutti gli uomini, in tutti i luoghi e in tutte le epoche, nella Legge naturale di Dio e in tutte queste cose. Ne deduco che, nel volume di saggi che dovrebbe essere pubblicato a breve – un lavoro postumo, lasciato da parte per molti anni, verrà attaccato severamente.

Ebbene, che mi si attacchi! Non potrò rispondergli: lui è nella tomba e dei suoi numerosi discepoli non ho molta stima. Mi pareva che credessero tutti quanti nel Bene e nel Male, nel Vero e nel Falso, percepiti direttamente attraverso una sorta di visione *a priori*, un occhio metafisico, grazie a un'intuizione razionale platonica che non mi è stata concessa. Platone, Aristotele, la Bibbia, il Talmud, Maimonide, forse San Tommaso d'Aquino e gli altri scolastici del Medio Evo sapevano qual era la vita migliore per gli uomini. Leo Strauss e i suoi discepoli lo pretendono ancora oggi. Io non penso di avere un tale privilegio.

Lei si considera un moderno?

Non saprei bene cosa intenda. Su un piano empirico, sì. Non posso riassumere tutte le mie convinzioni in due parole, ma penso che tutto ciò che esiste in questo mondo sono le persone, le cose e le idee nella loro testa – gli obiettivi, le emozioni, le scelte e tutte le altre forme di esperienza umana. In tutto ciò sono istruito, ma non posso rivendicare l'onniscienza. Magari esiste davvero un mondo di verità e di valori eterni che l'occhio magico del vero pensatore può cogliere; di certo non saranno molti coloro che appartengono a tale *élite*, io probabilmente non sono stato ammesso. Leo Strauss ha ragione a ritenere che il mio disaccordo con le sue dottrine sia una questione di principio. Penso che il suo miglior libro sia quello dedicato a Hobbes, scritto in Inghilterra – lui mi disse di considerarlo il peggiore: vede, c'è un abisso incolmabile tra di noi.

Come si colloca nella tradizione della filosofia politica?

Cosa intende per tradizione?

Intendo la tradizione, dal mondo di Platone al mondo di oggi.

Non penso esista una sola tradizione. Platone è una cosa, Aristotele un'altra. Spinoza è profondamente diverso da entrambi, e Kant da tutti e tre. Così, per esempio, Platone, Aristotele e il Medio Evo cristiano credevano che tutte le cose di questo mondo avessero un fine, attribuito loro da Dio o dalla Natura. Tutte le cose e tutti gli esseri cercano di realizzare ciò per cui sono stati creati. Spinoza rifiuta questa concezione, così come Hume. I *philosophes* francesi vi prestarono fede e altrettanto fece Locke, ma non Kant, nonostante nutrisse delle speranze in una realizzazione nell'aldilà. Neanche Bentham. Dov'è dunque la tradizione di cui parla?

Persino in un ambito come la filosofia politica? Si tratta allora di una creazione continua?

Sì, la *philosophia perennis* è un concetto cristiano e, nella fattispecie, cattolico. La teologia è solo una delle tante forme del pensiero.

A PROPOSITO DELLA DIFFERENZA TRA LE CULTURE

Tra i pensatori della modernità, lei ha dedicato un'attenzione particolare a Vico e a Herder. Sarebbe corretto dire che le sue considerazioni sono state influenzate principalmente da questi due autori?

Ciò che dice su Vico e Herder è vero, ma non sono proprietario della maggior parte delle mie considerazioni sulla storia. Io non sono un filosofo della storia, nel vero senso della parola. Credo al pluralismo e non credo al determinismo storico. In certi momenti cruciali, quanto i

fattori sembrano più o meno equilibrati, il caso, gli individui con le loro decisioni e le loro azioni, esse stesse non necessariamente prevedibili – anzi, in realtà raramente prevedibili – possono determinare il corso della storia. Non credo in una specie di libretto della storia (un'espressione di Herzen, che non pensava che la storia fosse un dramma in più atti – una *pièce* il cui soggetto fosse stato creato da Dio o dalla Natura, un tappeto con una trama, un motivo riconoscibile). Marx e Hegel credevano davvero che la storia fosse un dramma, i cui atti si succedono, e in cui, alla fine, dopo molti e grandi stravolgimenti e, per Marx, terribili conflitti, tribolazioni e disastri, le porte del Paradiso si apriranno, si arriverà alla conclusione finale; allora la storia si fermerà (è ciò che Marx chiama preistoria), tutte le cose saranno finalmente e per sempre in armonia e gli uomini condurranno le proprie vite cooperando razionalmente.

Vico e Herder hanno detto pochissime cose che potrebbero collegarsi a queste idee. Credevano in certi modelli, Vico in particolare, ma non immaginavano una *pièce* con tanto di conclusione. Il mio modo di vedere le cose viene, penso, dalla lettura di Hegel, di Marx e dei loro discepoli, per il semplice fatto che i loro argomenti non mi hanno mai completamente convinto. Penso la stessa cosa di altri inventori di modelli – Oswald Spengler, Arnold Toynbee²⁷, e i loro predecessori, da Platone e Polibio sino a loro. Gli uomini cercheranno sempre uno scopo e una spiegazione della storia di quel tipo, ma mi sembrava che i fatti non corroborassero i loro schemi, le leggi sono violate da troppe eccezioni e controesempi evidenti. Ho letto Braudel, E.H. Carr e i marxisti moderni abbastanza per sapere quali sono i loro argomenti, e quali quelli a cui aderiscono i deterministi storici; infine, per quanto ovviamente molti e grandi fattori impersonali condizionino la vita degli individui e delle nazioni, non ho alcuna ragione per concepire la storia come una specie di autostrada senza uscite né raccordi.

Sono interessato alle opinioni di Vico e Herder a proposito della pluralità delle culture, ciascuna dotata del proprio centro di gravità – in una varietà di culture con orizzonti differenti, originali, imprevedibili e attitudini contraddittorie. Mi pare che Vico avesse compreso, come nessuno prima di lui, queste culture, il senso del mondo per queste società, le impressioni che gli uomini e le donne nutrivano a proposito di se stessi in relazione agli altri e al loro ambiente, ciò che condiziona i vari tipi di pensiero, di emozioni, di comportamento, d'azione, ciò che fa sì che le culture siano diverse. Vico ha proposto una distinzione in periodi, Herder ha considerato sia le varie civiltà contemporanee sia quelle apparse in epoche diverse. Questa considerazione ha confermato l'idea che la storia non sia una progressione rigida, lineare. Per Voltaire

la storia era una sorta di progresso continuo della ragione, del sapere, con la creazione di opere d'arte, un progresso occasionalmente incrinato da terribili interruzioni – sprofondamenti nella barbarie –, per esempio il Medio Evo cristiano con tutte le sue superstizioni. Per parte mia, non vedo alcuna progressione incrementale. Beninteso, abbiamo assistito a una crescita del sapere, del benessere, della benevolenza, della libertà, dell'efficacia e tutto ciò rappresenta un successo. A tal proposito, si può dire che ce ne sia di più oggi che in qualsiasi altro periodo della storia; diversamente per altre cose. Chi può, nel XX secolo – certamente uno dei peggiori della storia dell'umanità – credere davvero in un progresso umano ininterrotto? O anche solo in un progresso generale? Senza ulteriori precisazioni, si può parlare di progresso? Si può parlare di un sistema di valori che la maggior parte delle persone, in Occidente, accettano oggi e non accettavano duemila anni fa; sono segni di progresso, nei termini dei nostri valori, sotto certi aspetti, ma non sotto certi altri. Certo non vedo alcun movimento generale.

Ma lei applica il principio di causalità alla storia, non è forse vero?

Ovviamente. Non si può non applicarlo. Ciò che penso è che non ci sia alcun modello che permetta di fare previsioni, come si fa in astronomia o persino in biologia. Alcune delle predizioni di Marx, di Saint-Simon, di Jacob Burckhardt²⁸ si sono avverate, altre no. Saint-Simon prevede la trasformazione tecnologica della società, ma ebbe completamente torto per quanto riguardava il declino della politica. Marx predisse le multinazionali giganti e gli effetti del progresso tecnologico sulla cultura, ma si sbagliò completamente su date, luoghi, cause, conseguenze ed effetti economici delle rivoluzioni politiche. Chi oserebbe oggi ripetere la previsione di Lenin sul deperimento dello Stato o la concezione di Trotsky relativa alla fioritura universale di geni tra gli esseri umani? Ciò che nessuno di questi profeti ha predetto è la diffusione del nazionalismo né l'esplosione del fanatismo religioso, uno dei fattori principali del mondo di oggi. Nel XIX secolo si pensava che questi fenomeni fossero in via d'estinzione – con assoluta certezza per il nazionalismo, che nessuno supponeva potesse presentarsi altrove che in Occidente. Marx pensava che la religione fosse un sottoprodotto della lotta di classe e del capitalismo; non ha previsto che, per esempio, il regime algerino, in teoria socialista, sarebbe stato molto più fanaticamente religioso e attento al problema razziale che non alla lotta

di classe. La profezia non è un'attività rara, purtroppo però non è molto affidabile. Ciò che considero di valore in Vico e Herder è l'idea di una diversità culturale intrinseca alla storia degli uomini; l'idea che la storia non avanzi in linea retta; che tra le diverse culture esista un'interazione, a volte casuale, ma che comunque non ci sia un'unica chiave per il futuro o per il passato – insomma, non c'è alcun rapporto con le scienze fisiche, le cui leggi aprono le porte su catene causali che si ripetono e possono essere riassunte in leggi generali.

Quando parla di conflitti di obiettivi tra gli individui pensa a Vico?

Vico ci insegna a comprendere le culture straniere, in tal senso è diverso dai pensatori del Medio Evo. Herder, più ancora di Vico, distingueva tra la Grecia, Roma, la Giudea, l'India, il Medio Evo tedesco, la Scandinavia, il Sacro Romano Impero, la Francia. Il fatto che noi possiamo comprendere come le persone vivevano, anche se diverse da noi, anche se ci paiono detestabili a tal punto che siamo condotti, di tanto in tanto, a condannarle, questo fatto significa che siamo in grado di comunicare attraverso il tempo e lo spazio. Quando pretendiamo di comprendere le persone che posseggono una cultura molto diversa dalla nostra, supponiamo l'esistenza di un certo potere di comprensione, di penetrazione, una *Einfühlung* – una parola inventata da Herder. Anche se tali culture ci respingono, si può, grazie a un vigoroso sforzo d'immaginazione, capire come sia possibile che degli uomini – *nos semblables* – avessero quei pensieri, provassero quei sentimenti, perseguissero quegli obiettivi, commettessero quelle azioni.

RELATIVISMO CULTURALE E DIRITTI DELL'UOMO

Secondo lei esiste un'opposizione tra il principio di universalità e il relativismo culturale?

Non credo. Si rischia di esasperare le differenze tra popoli e società. In nessuna cultura a noi conosciuta mancano le nozioni di Bene e di Male, di Vero e di Falso. Per esempio, il coraggio, per quanto se ne possa dire, è stato ammirato in tutte le società conosciute. Esistono dei valori universali. È un fatto empirico concernente l'umanità, ciò che Leibniz chiamava *vérités de fait* in opposizione alle *vérités de raison*. Esistono valori che un gran numero di esseri umani, nella stragrande maggioranza dei luoghi e delle situazioni, praticamente in tutte le epoche, hanno effettivamente in comune, consciamente ed esplicitamente o magari anche solo impliciti nei comportamenti, nell'atteggiamento, nelle azioni. Ma, d'altra parte, esistono anche grandi differenze. Se lei riuscisse, o almeno pensasse di essere riuscito, a comprendere in che modo gli individui, i gruppi, le nazioni e le intere civiltà differiscono le une dalle altre, e se, con uno sforzo d'immaginazione, lei "entrasse" nei loro pensieri e nei loro sentimenti, se lei immaginasse come, in quelle circostanze, vedrebbe il mondo o come vedrebbe se stesso in relazione agli altri, ebbene, anche se dovesse trovare ripugnante ciò che trova (*tout comprendre* non vuol certo dire *tout pardonner*), questo esercizio diminuirebbe inesorabilmente la cieca intolleranza e il fanatismo. L'immaginazione può nutrire il fanatismo, ma la penetrazione mediata dall'immaginazione di situazioni diverse dalla sua, non può che indebolirlo.

Prenda i nazisti, un esempio estremo: si è detto che erano dei pazzi, dei casi patologici. Mi è sempre parso specioso, troppo facile. I nazisti sono stati condotti a credere, dalla propaganda e dai libelli di coloro che li "evangelizzavano", che esistessero degli uomini a cui si potesse correttamente attribuire la definizione di *Untermenschen*, esseri subumani, creature velenose che avrebbero guastato l'unica vera cultura, vale a dire la cultura germanica o nordica. La proposizione secondo la quale esistono degli *Untermenschen* è semplicemente falsa, empiricamente falsa, è un non senso. Chi ci creda, perché qualcuno in cui ha fiducia gliel'ha inculcato, verrà condotto a una condizione tale per cui, in un certo senso in modo del tutto razionale, riterrà necessario sterminare gli ebrei – tutto ciò non ha origine in una qualche alienazione mentale, non dipende neanche da un qualche odio irrazionale né dal disprezzo o da tendenze aggressive, anche se ovviamente tutte queste emozioni hanno contribuito; sono sentimenti piuttosto diffusi e hanno causato numerosi conflitti e violenze nel corso della storia dell'umanità. No, queste emozioni sono organizzate tramite le credenze in mostruose contro-verità, sistematicamente propagandate da oratori e scrittori; dottrine che si possono falsificare, ma che una volta stabilite e diffuse, conducono a crimini, terribili crudeltà e vaste

catastrofi.

Credo si debba essere prudenti quando si qualificano esseri pensanti come folli o affetti da psicopatologie. Non c'è alcun bisogno d'essere dementi per partecipare alle persecuzioni: queste anzi dipendono dalla profonda convinzione della verità di credenze spaventosamente false, che possono produrre le più indicibili conseguenze. Se si vuole impedire il male perpetrato dai fanatici, bisogna cercare di capire le radici intellettuali e non solo psicologiche delle loro credenze; si deve cercare di spiegare loro che hanno torto. E se tutto ciò fallisce, ci si può trovare costretti a entrare in guerra contro di loro, ma bisogna sempre cercare di convincerli. Il marxismo va in guerra troppo facilmente e troppo rapidamente. Lo stesso si può dire di certi movimenti religiosi. Ignorano ciò che c'è di comune tra le credenze degli uomini. I metodi razionali, i fondamenti della verità, a parte il loro valore intrinseco, sono, come ci ha insegnato Socrate, d'importanza cardinale nel destino degli individui e delle società: a tal proposito, le tradizioni centrali della filosofia occidentale hanno ragione. Il poeta Heine, ormai molto tempo fa, diceva che non si dovrebbe ignorare l'umile professore rinchiuso nel suo studio; egli dispone di un potere considerevole che non dovrebbe mai essere sottostimato; a differenza del suo amico Karl Marx, era convinto che Kant conducesse a Robespierre. La comprensione di se stessi e degli altri, il metodo razionale, la verifica, i fondamenti del nostro sapere e di tutte le scienze, così come gli sforzi per verificare la fondatezza delle certezze intuitive, hanno un'importanza cardinale. L'idea dei diritti dell'uomo riposa sulla credenza vera che esistano alcuni beni – la libertà, la giustizia, la ricerca della felicità, la probità, l'amore – che interessano a tutti gli esseri umani, in quanto tali e non in quanto membri di una nazione o di un'altra, di una religione o di un'altra, di una certa professione o di un'altra; è per questo motivo che è giusto difendere tali diritti e proteggere le persone contro coloro che li ignorano o rifiutano di riconoscerli. Esistono alcune cose che gli esseri umani rivendicano, non perché sono francesi, tedeschi o degli eruditi medievali, ma perché vivono le loro vite umane come uomini e donne.

Non pensa che questi principi potrebbero entrare in contraddizione con lo spirito delle varie nazioni?

No, assolutamente no. Penso che qualsiasi cultura esistita abbia ammesso l'esistenza di questi diritti, o almeno di alcuni. Ci può essere

disaccordo sul grado di diffusione – a zeloti, agli schiavi, ai membri delle tribù vicine, ai barbari –, ma ciascuna cultura ha riconosciuto l'esistenza di tali diritti, condizione preliminare considerata empiricamente necessaria per condurre una vita degna. La negazione dell'umanità a certe categorie di essere umani può prodursi a volte nella pratica, ma raramente in teoria.

Pensa allora che si possa fondare una filosofia politica sui diritti dell'uomo?

No, non è abbastanza, ma è una condizione *sine qua non*. Non si può farne a meno.

Cosa bisogna aggiungere?

Dipende. Bisogna aggiungere un'analisi dei concetti importanti. Bisogna avere una concezione di cosa sia la giustizia, di cosa sia la libertà, di cosa siano i contratti sociali; bisogna distinguere i tipi di libertà, di autorità, di obbligazione, ecc. Le teorie politiche differiscono spesso nel modo in cui rispondono a una questione centrale: "Perché qualcuno dovrebbe obbedire a qualcun altro?". Non perché lo facciano, ma perché debbano farlo; e fino a che punto. La maggior parte delle teorie politiche non sono altro che risposte a questo tipo di domande.

LE DUE CONCEZIONI DELLA LIBERTÀ

Dal momento che parla di libertà, potrebbe spiegarci qual è la differenza tra libertà positiva e libertà negativa?

Ci sono due questioni distinte. L'una è: "Quante porte mi si sono

aperte?”. L'altra è: “Chi è il responsabile qui? Chi controlla?”. Queste domande si intrecciano, ma non sono identiche e richiedono risposte diverse. “Quante porte mi si sono aperte?” è una domanda relativa all'estensione della libertà negativa: quali ostacoli mi si presentano? Cosa mi verrà impedito di fare – in modo deliberato o in modo indiretto, involontariamente o per via istituzionale? L'altra domanda è: “Chi mi governa?": mi governano altri o mi governo da solo? Se sono altri, con che diritto, con che autorità? Se dispongo di un diritto all'autonomia, posso perdere questo diritto? Posso cederlo? Rinunciarvi? Ritrovarlo? In che modo? Chi stabilisce le leggi? Chi le applica? Vengo consultato? Chi governa? La maggioranza? Dio? I preti? Il partito? La pressione dell'opinione pubblica? O la pressione della tradizione? Sono problemi distinti. Le due domande, e le loro sotto-domande, sono centrali e legittime. Bisogna rispondere a entrambe. L'unica ragione per la quale sono stato sospettato di difendere la libertà negativa contro quella positiva e di dire che essa è più civilizzata, è perché penso che il concetto di libertà positiva, essenziale per un'esistenza decente, sia stato maltrattato e pervertito più spesso di quello di libertà negativa. Si tratta di domande autentiche, entrambe ineludibili. E le risposte che vi si forniscono determinano la natura di una società data – che sia liberale o autoritaria, democratica o dispotica, laica o teocratica, individualista o comunitaria, e così via. Questi due concetti sono stati politicamente e moralmente alterati. George Orwell è eccellente a tal proposito. Certe persone dicono: «Esprimo i vostri veri desideri. Potreste pensare di sapere ciò che volete, ma io, il Führer, noi, il Comitato centrale del partito comunista, vi conosciamo meglio di quanto vi conosciate voi stessi, e vi daremo ciò che voi chiedereste se foste in grado di riconoscere i vostri “veri” bisogni».

La libertà negativa è falsata quando si dice che la libertà deve essere la stessa per tigri e pecore, che non si può fare altrimenti, che lo Stato non può esercitare alcuna costrizione anche se così facendo si permette alle prime di mangiare le seconde. La libertà senza limiti dei capitalisti distrugge quella degli operai, la libertà senza limiti dei proprietari delle fabbriche o dei genitori condurrà i figli a lavorare nelle miniere di carbone. È certo che il debole deve essere protetto dal forte e la libertà, in certa misura, ne viene limitata. La libertà negativa deve essere limitata perché la libertà positiva possa essere realizzata in maniera sufficiente; ci deve essere tra le due un equilibrio in merito al quale non si possono enunciare dei principi chiari. Libertà positiva e negativa sono due concetti perfettamente validi, ma mi sembra che, storicamente, sia stato commesso più male nel mondo moderno in nome della libertà pseudo-positiva che in nome della libertà pseudo-

negativa, ma ammetto che se ne può discutere. Un pensatore che ammiro enormemente è Benjamin Constant – la sua spiegazione sui due tipi di libertà nel saggio intitolato *Della libertà degli antichi in confronto a quella dei moderni* è la migliore che conosca a tal proposito.

Esattamente, era il senso della mia domanda. Come si situa nel dibattito tra Constant e Rousseau sull'opposizione tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni?

Sto dalla parte di Constant. Constant ha detto che esistono due tipi di libertà. Non ha negato il valore della libertà per come questa era concepita nell'antica Atene. Per gli ateniesi, la libertà significava che chiunque poteva accusare qualcun altro davanti all'Assemblea; chiunque poteva entrare in casa di chiunque altro. Nessuno aveva il diritto di impedire a nessuno, per modesto che fosse, di condurlo in tribunale, di denunciarlo in pubblico, d'osservare, di criticare, di parlare liberamente, qualunque fosse il disagio che in tal modo avrebbe causato, ma la concezione moderna della libertà accorda un diritto a un certo rispetto della vita privata. Quello di vita privata non è un concetto corrente nel pensiero antico o medievale. Pascal diceva che tutti i mali del mondo nascono perché gli uomini non se ne restano tranquillamente seduti nella loro stanza. La libertà moderna conferisce questo diritto.

Ma si tratta della libertà privata e non della libertà pubblica.

Sì, ma l'esercizio incontrollato di una libertà distrugge l'altra. La nozione di vita privata è in realtà nuova, più recente di quanto si pensi. Nuovi concetti nascono; nuovi ideali sorgono. Prenda la nozione di *sincerità*. La sincerità non è, per quanto ne sappia, considerata come virtù nel mondo antico o nel Medio Evo. La verità, sì: il martire è esaltato, ma solamente per la verità, non per la sincerità con cui avrebbe potuto sostenere tutta una serie di possibili false credenze. Ogni ebreo o cristiano ha potuto pensare che, pur considerando falso ciò in cui credevano i pagani, non poteva far altro che ammirare la sincerità con la quale quelle menzogne venivano proferite. Ogni crociato ha potuto dire

che ciò in cui credevano i musulmani era secondo ogni evidenza assurdo e nonostante questo essere commosso dalla sincerità di una devozione così mal indirizzata. Ogni cattolico ha potuto pensare durante le guerre di Religione che i protestanti fossero dei pericolosi professori del male che conducevano le anime verso la dannazione, untori a cui bisognava a tutti i costi opporre resistenza e che bisognava, in certi casi, abbattere: tuttavia, il fatto che predicassero ciò che predicavano, non per denaro, non per brama di potere né per vanità, ma semplicemente perché ci credevano davvero ed erano pronti a morire per le loro pericolose credenze, una tale sincerità, provocava ammirazione. Essendo la verità l'unica cosa importante, dubito che l'idea di sincerità come virtù sia di molto anteriore alla fine del XVII secolo. Un errore difeso con sincerità è persino più pericoloso e non ha valore morale né spirituale – tutt'al più se ne può avere pietà.

Nello stesso senso, la *varietà* è un'idea nuova. L'idea antica è che la verità sia una, l'errore molteplice. A ogni domanda, non si può, almeno in teoria, che dare una sola risposta vera: le altre risposte sono per forza sbagliate. L'idea che ci possano essere due aspetti di una stessa domanda, che ci possano essere due risposte incompatibili o addirittura che ciascuna delle due possa essere accettata da uomini onesti e ragionevoli è una nozione molto recente. Certi pensano che Pericle alluda a qualcosa del genere nella sua celebre *Orazione funebre*. Ci si avvicina, ma certo non lo dice chiaramente. Se la democrazia ateniese è buona, allora Sparta o la Persia non possono esserlo. Il merito di una società libera è di permettere una grande varietà di opinioni discordanti senza repressione – un'idea relativamente nuova in Occidente.

IL DIBATTITO SUL PLURALISMO

Uno dei principali concetti filosofici discussi in molti dei suoi articoli è quello del pluralismo, che lei oppone al concetto di monismo, o alla fede in un criterio unico. Lei formula questo concetto solo per difendere la vecchia teoria politica liberale o lo considera un elemento importante nello studio di pensatori come Machiavelli e Montesquieu da un lato, Turgenev e Herzen dall'altro?

Il pluralismo e il liberalismo non sono concetti identici e nemmeno coincidono anche solo parzialmente. Esistono teorie liberali che non sono pluraliste. Credo sia al liberalismo sia al pluralismo, ma non sono uniti da alcun nesso logico. Il pluralismo implica che, poiché è possibile che nessuna riposta definitiva venga infine fornita a fronte di questioni morali e politiche, o a ben vedere a qualsiasi questione di valore e, a maggior ragione, che alcune risposte non siano compatibili tra di loro, si debba fare posto a una vita nella quale i valori possano rivelarsi incompatibili, in modo che i conflitti possano essere scongiurati, i compromessi raggiunti e un grado minimo di tolleranza garantito.

Considera Machiavelli un pensatore pluralista?

Un monista certamente no, forse un dualista. Machiavelli è uno dei padri involontari dell'anti-monismo, è il primo pensatore, a mio avviso, ad aver indicato chiaramente che esistono due tipi di moralità della società moderna: una moralità pagana della *virtù*, dell'energia, della vigorosa affermazione di sé, della ricerca del potere e della gloria, della resistenza stoica alla sofferenza e agli infortuni, del coraggio repubblicano, del patriottismo civico, come nella Repubblica di Roma e nell'Alto Impero; l'altra veicolata dalle virtù cristiane – l'umiltà, il distacco dai beni mondani, la preparazione per l'altro mondo, la sottomissione al potere secolare, la fede nella santità del sacrificio, la coscienza di doversi schierare sempre dalla parte delle vittime e mai da quella dei vincitori. Machiavelli non dice esplicitamente che una moralità sia preferibile all'altra, ma appare con chiarezza quale delle due avesse guadagnato il suo favore. Una vita puramente cristiana semplicemente non lo interessa. Credo che sia il primo a mettere in evidenza che l'idea stessa di una comunità cristiana è una contraddizione e che non si può essere al tempo stesso un buon cristiano e un eroico cittadino romano. I cristiani – gli umili – pronti in qualsiasi momento a farsi calpestare, i romani, da par loro, sempre pronti alla resistenza. Tutto ciò implica un dualismo non riconciliabile. Si può scegliere una vita o l'altra, ma non entrambe; e non esiste un criterio superiore per fare la scelta migliore; ognuno sceglie ciò che crede e, oggettivamente, non si può qualificare l'una vita migliore dell'altra. Dipende da ciò che si vuole fare, da ciò che si vuole essere. Ciò apre la porta a diverse possibilità, a ben vedere, a una prospettiva pluralista. Montesquieu, da par suo, pensava che le società si fossero

sviluppate sotto l'influenza del clima – le condizioni fisiche delle diverse contrade – e differissero di conseguenza, ma per certi aspetti non è relativista. Considerava la giustizia un valore oggettivo, immutabile. E poi, se si legge il *Diario* di Montesquieu, quando viaggia in Italia e contempla i dipinti riconosce con chiarezza ciò che è buono e ciò che non lo è – non è una questione di gusto: non ammette alcun relativismo nei giudizi estetici. Non dice che ciò che è naturale e normale in Persia è diverso da ciò che è abituale in Francia; ma, a prescindere da questo, penso che abbia una concezione chiara della virtù, della giustizia, della libertà come valori assoluti. Per lui, i costumi sono diversi, i comportamenti variano, ma che tutto ciò comporti una forma di pluralismo per quanto riguarda il rispetto dei valori non è affatto chiaro. Resta ambiguo, come per altro Montaigne o Rabelais.

E pensatori russi come Turgenev o Herzen? Li considera tra i fondatori del pluralismo?

Turgenev non è un filosofo, non ha elaborato delle teorie generali; è un grande romanziere. Herzen, invece, è stato un autentico pensatore. È uno tra i primi ad aver pensato, probabilmente influenzato dalle teorie romantiche, che i valori non fossero scoperti, ma piuttosto creati e che il fine della vita fosse la vita stessa. Si tratta di qualcosa di decisamente diverso da molte delle ipotesi formulate dai pensatori del passato. Per Herzen, la vita non ha un fine al di là di se stessa. Gli uomini e le donne perseguono degli obiettivi, ma la vita in quanto tale non ne persegue alcuno. Porsi, come molti hanno fatto e continuano a fare, la domanda: “Qual è il fine della vita?” non ha alcun senso a suo avviso. Un obiettivo richiede esseri umani che lo concepiscano. Un obiettivo impersonale – il fine della vita, della natura, della *rerum natura* – non esiste. Non conosco nessun altro che abbia formulato una tale tesi in termini altrettanto chiari, neanche Max Stirner²⁹, la cui influenza ho probabilmente subito.

Quali sono, secondo lei, i compiti della filosofia politica?

Esaminare le finalità della vita. La filosofia politica è essenzialmente una filosofia morale applicata a situazioni sociali, tra le quali ovviamente l'organizzazione politica, le relazioni degli individui con la comunità, lo Stato, e le relazioni delle comunità e degli Stati tra di loro. Qualcuno dice che la filosofia politica concerne il potere, ma io non sono d'accordo: è una questione puramente empirica, risolta attraverso l'osservazione, l'analisi storica, l'investigazione sociologica. La filosofia politica è l'esame delle finalità della vita, degli obiettivi umani, sociali e collettivi. Il compito della filosofia politica è studiare la validità delle diverse istanze in relazione ai diversi obiettivi sociali, così da valutare i metodi utilizzati per raggiungere i vari scopi. Come per tutte le indagini filosofiche, cerca di chiarire le parole e i concetti attraverso i quali le varie prospettive vengono concepite, in modo che le persone possano comprendere i contenuti di ciò in cui credono e ciò che le loro azioni esprimono. Si propone di valutare gli argomenti pro o contro i diversi obiettivi perseguiti dagli esseri umani e di evitare ciò che Macmillan intendeva con l'espressione *talking rot*. Questo è il campo della filosofia politica, è sempre stato così. Ogni autentico filosofo politico vi si è dedicato.

Nel febbraio 1988, dopo aver ricevuto il primo premio conferito dalla Fondazione Giovanni Agnelli, ha intitolato il discorso di ricezione "Sulla ricerca dell'ideale". Potrebbe spiegarci cosa intende per "ideale" e cos'è ciò alla ricerca di cui si dedica da ormai più di mezzo secolo?

Il mio discorso, in occasione della consegna del premio Agnelli, intendeva mostrare che la ricerca di una soluzione unica, finale, universale, ai problemi degli uomini è un miraggio. Ci sono numerosi ideali che valgono la pena d'essere perseguiti, alcuni incompatibili con altri, ma l'idea di una soluzione d'insieme a tutti i problemi umani che, qualora si scontrasse con resistenze troppo grandi, potrebbe indurre all'uso della forza, ha già causato spargimenti di sangue e terribili sofferenze. Se mi domanda qual è il mio ideale, non posso che darle una risposta modesta. Credo che non ci sia niente di più distruttivo per la vita umana che la convinzione fanatica dell'esistenza di una soluzione perfetta, sostenuta da un potere politico o militare. Il nostro secolo

costituisce una terribile prova di questa verità. Credo che dobbiamo impegnarci per realizzare una società decente. Se riusciremo ad andare oltre questo obiettivo, tanto meglio, ma un livello minimo di decenza è già più di quanto possiamo vedere in certi Paesi.

Si considera un umanista critico?

Non capisco bene cosa intenda con queste parole. Ciò che posso dire è che chiunque, che come me creda nella democrazia, nei diritti dell'uomo o nello Stato liberale, non può non ammettere la necessità della critica. Ogni regime che impedisca o limiti la critica, salvo nelle situazioni più disperate nelle quali è necessaria l'unanimità per evitare la distruzione o il caos completo, è sul cammino verso il totalitarismo o qualche altro fanatismo. È ovvio, è un truismo.

UN PONTE SULLA MANICA?

Perché, a suo avviso, la filosofia francese è stata attirata più dalla filosofia tedesca che non da quella inglese?

La filosofia inglese è sempre stata attirata dalla chiarezza del pensiero, dalla verifica delle teorie e delle ipotesi, dall'analisi dei significati attraverso l'esperienza. Così era per la filosofia francese ai tempi di Cartesio e in effetti sino a Bergson. Negli anni Trenta, in parte a causa dell'arrivo a Parigi di filosofi tedeschi rifugiati, è stata deviata verso i problemi esistenziali e gli stili di pensiero hegeliani e post-hegeliani che Russell e Moore avevano scacciato dall'Inghilterra verso l'inizio del secolo. Addentrarci oltre nella questione ci porterebbe fuori strada.

Pensa che ci possa essere un contatto o una mediazione tra la filosofia francese

e quella inglese?

La maggior parte dei filosofi inglesi passano, agli occhi dei francesi, per tecnici privi di spessore e agli occhi degli inglesi, la maggior parte dei filosofi francesi sembrano oscuri e contorti. Mi domando se si potrebbe riuscire a creare un qualsiasi contatto nel caso in cui, per esempio, quattro filosofi inglesi di primo piano e quattro filosofi francesi di prim'ordine si trovassero su un'isola deserta per tre anni almeno e fossero costretti a parlare di questioni filosofiche (non ho alcun dubbio che comincerebbero a farlo, ma bisognerebbe convincerli a persistere a prescindere da qualsiasi ostacolo). Allora, nel caso che gli uni non capissero gli altri, se ne lamentassero e non volessero fare alcuna concessione, si potrebbe domandare loro di compiere una sorta di prodezza e provare a parlare nel linguaggio dell'altro. Se si incoraggiasse un tale atteggiamento si potrebbe forse arrivare da qualche parte. Non si può provocare la comunicazione che attraverso una critica sistematica intelligibile anche a persone che parlino linguaggi diversi. Il compito più difficile per i filosofi dei diversi campi resta quello della traduzione. Forse è un compito senza speranza, ma mi rifiuto di essere pessimista. Credo di aver colto il significato di ciò che Alexandre Kojève diceva a proposito del suo Hegel marxificato, e di Marcuse. Per quanto siamo diventati amici, parliamo di musica e di tanti altri argomenti, non sono mai riuscito a capire una parola degli scritti filosofici di Theodor Wiesengrund Adorno, che invece viene ammirato in Francia, a quanto mi dicono: né, lo ammetto, d'un sodale del mio amico Alan Montefiore, Jacques Derrida. Probabilmente dipende dalla mia formazione filosofica, che non posso cambiare molto vista la mia età avanzata. Per quanto mi riguarda, temo non ci sia speranza.

Possiamo sperare che la traduzione dei suoi lavori costituisca un passo nella direzione di una comunicazione più chiara tra i due lati della Manica?

Ne sarei entusiasta, ma sono scettico. Mi sono formato alla scuola di Kant e della filosofia anglo-americana. Ho l'impressione che i miei lavori sembreranno volgarmente empirici e primitivi ai pensatori francesi più avanzati. Il mio amico Charles Taylor non è stato capace di spiegarmi cosa avessero in testa i filosofi francesi. Temo di essere un cavallo troppo vecchio per imparare dei nuovi passi.

Note

¹San Pietroburgo, fondata nel 1703 da Pietro il Grande, viene ribattezzata Petrograd nel 1914, per poi diventare Leningrad nel 1924.

[Torna](#)

²Il governo provvisorio del principe Georgy Lvov fu breve (14 marzo-25 luglio 1917). Kerenskij, che gli succedette, aveva già preso tutti i poteri a partire dal 5 maggio.

[Torna](#)

³La Lettonia proclama la sua indipendenza nel novembre del 1918, indipendenza poi riconosciuta dalla Russia sovietica l'11 agosto 1920 (*Trattato di Riga*).

[Torna](#)

⁴Come nel testo originale (inglese) (*N.d.T.*).

[Torna](#)

⁵Uno tra i più antichi (1263) dei ventiquattro college di Oxford. Isaiah Berlin fece i suoi studi al College *Corpus Christi* (1571) e risiedette a lungo all'*All Souls* (1517).

[Torna](#)

⁶Questi quattro poeti, nati tra il 1904 (Day Lewis) e il 1909 (Spender) formarono tra il 1930 e il 1935 quello che fu poi chiamato il “circolo Auden”, dal nome della figura prominente Wystan Hugh Auden: nato a York nel 1907, sposò la figlia di Thomas Mann. Insegnò negli Stati Uniti e divenne cittadino americano nel 1946, ma tornò regolarmente in Europa e insegnò poesia a Oxford. Oltre alla poesia (*L'età dell'ansia* – *The age of anxiety*, 1948; *Lo scudo di Achille* – *The Shield of Achilles*, 1955) e al teatro, scrisse saggi come *The Dyer's Hand*, del 1942. Morì a Vienna nel 1973, dieci anni dopo Louis MacNeice e un anno dopo Cecil Day Lewis. Questo piccolo gruppo si batté contro l'indifferenza sociale, contro il falso romanticismo e contro tutte le forme di declamazione.

[Torna](#)

⁷James Meade ha vinto il premio Nobel per l'Economia nel 1977.

[Torna](#)

⁸Vale a dire, dalla metà del XIX secolo.

[Torna](#)

⁹Cyril Connolly (1903-1974), saggista e romanziere inglese, cofondatore e direttore della celebre rivista «Horizon», giocò un ruolo decisivo nell'ambiente letterario inglese. È l'autore di *The Unquiet Grave*, 1944; *The Condemned Playground*, 1945; *The Missing Diplomats*, 1952.

[Torna](#)

¹⁰Marx pubblica il libro I nel 1867. È al congresso de La Haye del 1872 che Bakunin e i suoi partigiani sono esclusi dalla I Internazionale da Marx e dai rappresentanti del socialismo autoritario.

[Torna](#)

¹¹Georgy Plekhanov (1856-1918) appartenne nella sua giovinezza ai populistici o *narodniki* (dal russo *narod*: popolo) di tendenze moderate. È l'autore di *Saggio sullo sviluppo della concezione monista della storia*, 1895; *Storia del pensiero sociale russo* e fondatore, con Lenin, a Ginevra, nel 1900, del giornale l'“Iskra” (La scintilla). Rientrato in Russia in occasione della Rivoluzione di febbraio del 1917, si oppose alla presa di potere da parte dei bolscevichi.

[Torna](#)

¹²Moritz Schlick (1882-1936) fu il fondatore, alla fine degli anni Venti, del Circolo di Vienna. L'autore dei *Discorsi di etica* (1930) fu assassinato nella capitale austriaca da uno studente.

Rudolf Carnap, filosofo e logico tedesco, esiliato negli Stati Uniti, morto nel 1970. Gli si deve, tra gli altri, *Sintassi logica del linguaggio* (1934) e *Significazione e Necessità* (1947).

Willard Quine è nato nel 1908. Il suo contributo più importante pertiene alla filosofia analitica (*Ontological Relativity*, 1969; *Philosophy of Logic*, 1970). Saul Kripke, nato nel 1940, vicino al pensiero di Leibniz e di Russell, ha formulato una teoria dei nomi propri (*Logica dei nomi propri*, 1962).

[Torna](#)

¹³17 luglio-2 agosto 1945. Partecipano alla conferenza – sei mesi dopo Yalta – Stalin, Truman e Churchill (sostituito, il 28 luglio, dal nuovo Primo Ministro, Attlee).

[Torna](#)

¹⁴Nella bella poesia *Cinque* di Achmatova, Isaiah Berlin appare come “l'ospite del futuro”.

[Torna](#)

¹⁵“Mezza suora, mezza puttana”, questo l'epiteto rude con cui l'ideologo ufficiale del partito Jdanov la bollò, nel 1948. Achmatova morì a Mosca nel 1966. Aveva 77 anni. Tre anni prima, aveva pubblicato una raccolta introspettiva, *Poesie senza eroi*.

[Torna](#)

¹⁶Il *Dottor Živago* venne pubblicato in Italia nel 1957. L'anno seguente, Pasternak venne escluso dall'Unione degli scrittori dell'U.R.S.S. e dovette rifiutare il premio Nobel. Morì nel 1960 a Peredelkino, nei pressi di Mosca.

[Torna](#)

¹⁷Osip Mandel'stam, nato a Varsavia nel 1892, morto in un campo di transito in Siberia nel 1938, è uno dei padri, con Achmatova, dell'acmeismo, movimento che reagiva contro l'estetismo del simbolismo. È autore di *La Pietra*, 1913; *Tristia*, 1922; *Viaggio in Armenia*, 1933.

[Torna](#)

¹⁸Sergej Esenin, d'origine contadina, ammiratore della natura, accetta con entusiasmo la Rivoluzione. Sposa la ballerina americana Isadora Duncan. Una depressione (Confessioni di un teppista; L'uomo nero) lo indusse al suicidio nel 1925, a Leningrado. Aveva solo 30 anni.

[Torna](#)

¹⁹Nel 1949. Si era sparsa la voce che Benjamin e i suoi compagni sarebbero stati consegnati ai nazisti.

[Torna](#)

²⁰Le due cupole risalgono ai Selgiuchidi (XI-XIII secolo).

[Torna](#)

²¹Mausoleo dell'imam Reza, fondato nel IX secolo; Mashhad è situata nel nord-est dell'Iran, vicino alla frontiera con l'U.R.S.S.

[Torna](#)

²²«Nationalism: Past Neglect and Present Power» (1978), ripreso in I. Berlin, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Milano, Adelphi, 2001.

[Torna](#)

²³Marx si trasferisce a Parigi nel 1843, dopo il matrimonio con Jenny von Westphalen (1843-1845), poi a Bruxelles (1845-1848), a Colonia (1848) e infine a Londra, a partire dal 1849.

[Torna](#)

²⁴Jean Bodin (1530-1596) è avvocato al Parlamento di Parigi prima di diventare procuratore del re nel bailato di Laon. Economista, è noto per *I sei libri dello Stato* (1576), celebre trattato di filosofia politica.

[Torna](#)

²⁵Matematico e filosofo tedesco, allievo di Leibniz (1679-1754). È autore dei *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima* (1720).

[Torna](#)

²⁶Primo Ministro dal 1957 al 1963, Harold Macmillan è morto nel 1986, a 92 anni.

[Torna](#)

²⁷Oswald Spengler (1880-1936) è conosciuto per *Il declino dell'Occidente* (1918-1922). Alcune delle sue tesi furono utilizzate dal nazional-socialismo. Arnold Toynbee (1889-1975), professore all'Università di Londra, ha scritto *Study of History* (12 voll., 1934-1961).

[Torna](#)

²⁸Jacob Burkhardt (1818-1897), storico originario di Basilea, autore de *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860) e la *Storia della civiltà greca* (4 voll., 1898-1902).

[Torna](#)

²⁹Max Stirner (1806-1856), autore de *L'Unico e la sua proprietà*, 1845.

[Torna](#)

SECONDA INTERVISTA:

LA NASCITA DELLA POLITICA MODERNA

MACHIAVELLI: L'AUTONOMIA DELLA POLITICA

RAMIN JAHANBEGLOO – Chi ha scelto il titolo *Controcorrente*¹ (lei o l'editore)?

ISAAH BERLIN – Sono stato io. La maggior parte degli autori di cui parlo in quel libro si sono in effetti opposti alle idee e alle mode del loro tempo. Così si spiega la scelta del titolo *Controcorrente*. Si tratta soprattutto di reazionari in periodi di pensiero progressista. Ovviamente, alcuni degli autori di cui mi occupo in quel libro non appartengono a questa categoria: Verdi, per esempio, è decisamente un uomo del suo tempo. Lo stesso vale per Machiavelli. Machiavelli è un pensatore tipico del Rinascimento italiano, ma si allontana da una delle prospettive centrali ammesse dalla tradizione occidentale. Penso che Machiavelli sia stato probabilmente il primo a intuire la possibilità della coesistenza di due sistemi di valori opposti, quello cristiano e quello che si potrebbe chiamare, in mancanza di altri termini, pagano. Non offre dei criteri preponderanti per decidere tra i due. Non dice che l'uno sia superiore all'altro. Evidentemente preferisce i valori della Roma pagana, ma non condanna né critica il cristianesimo. Le fonti dicono che, sul suo letto di morte, si confessò e morì ufficialmente da cristiano, ma la sua idea, sottesa sia a *Il principe* che ai *Discorsi*², che esistano due vie inconciliabili tra loro di cui una soltanto può creare e sostenere il tipo di Stato di cui è partigiano, costituisce un momento storico perché rappresenta una seria crepa nella nozione di *philosophia perennis* nella morale e nella politica. L'idea che per ogni domanda, sia essa di fatto o di valore, non ci possa essere che una risposta vera, in qualsiasi maniera ci si arrivi, e che secondo logica il metodo per scoprire la verità sia l'investigazione razionale, questa idea si estende dalla Grecia a Roma, dalla scolastica medioevale al Rinascimento, e così fino a Cartesio, Leibniz, Spinoza – dall'*Encyclopédie* al pensiero del XIX secolo, e ai metafisici, positivisti, realisti, idealisti, alla metafisica, al positivismo, al

realismo, all'idealismo e al pensiero scientifico moderno. Machiavelli è stato il primo pensatore ad ammettere che ci fossero almeno due modi di vivere, l'uno e l'altro possibili, alla ricerca della propria salvezza sia in questo mondo sia nell'altro, e che questi due modi di vivere non fossero compatibili. Per questa ragione l'idea stessa di una comunità cristiana perfetta su questa terra è contraddittoria; non ha certo messo i puntini sulle i, avrebbe potuto patirne delle serie conseguenze, ma segue da ciò che dice.

È questa la ragione per cui lo considera un pensatore pluralista?

Per me Machiavelli è un pensatore dualista, ma quando si ammettono due possibilità ugualmente valide, se ne possono ammettere anche di più. Se ci possono essere due risposte, ugualmente “vere”, alle stesse domande, ce ne possono essere anche di più.

Eppure alla fine del suo saggio su Machiavelli, ne parla come di un pensatore pluralista.

Ebbene, penso sia stato dualista più che pluralista. Il fatto è che rompe una tradizione monista. In ogni caso, Machiavelli è il primo dualista moderno; i primi veri dualisti furono i greci del IV secolo avanti Cristo. Per Aristotele come per Pericle, come racconta Tucidide, l'uomo è naturalmente coinvolto nella vita della polis. Pericle ammette che certe persone non si interessino alla vita della polis, vengono chiamati “*idiotai*” (da *idios*, particolare); hanno scelto di non partecipare, sono fuori dalla società, abbandonati a loro stessi, non proprio matti, ma individui a cui manca qualche cosa e che si sono alienati dalla vita normale degli uomini. Per i greci, gli ateniesi del periodo classico, gli spartani o i teban, partecipare alla vita sociale della polis è una funzione naturale dell'uomo. Platone pensa lo stesso quando parla di una società auspicabile, ne *La Repubblica* e ne *Le Leggi*. Socrate, che critica l'Atene del suo tempo, è un buon cittadino e un buon patriota. Non è un individualista, anche se alcuni dei suoi discepoli lo diventeranno. Quanto ad Aristotele, descrive diversi tipi di città: democratiche, oligarchiche, ecc. In ogni caso, anche nelle città “cattive”, ciascuno si

trova naturalmente coinvolto fino a un certo grado. Ma, con gli stoici e gli epicurei, e prima di loro con Diogene e i cinici, le cose cambiano. Gli stoici dichiarano che si può prendere parte alla politica, ma non bisogna lasciarsi coinvolgere oltremisura; partecipare o no, non è importante. Epicuro invita a non prendere parte alla vita politica, l'importante è la salvezza personale. Restare a distanza dalla politica. Si vede bene che c'è una rottura. Per questi pensatori la politica non è più intrinseca alla vita delle persone. Il fondatore della scuola stoica, Zenone, fu il favorito del conquistatore macedone di Atene. Il suo cappellano, in un certo senso. Egli insegna che l'individuo dovrebbe seguire la ragione, ma la vita politica non è adatta alla vita della ragione. Così, se non si vuole partecipare alla vita politica, non c'è nessun bisogno di farlo. Un erudito inglese, ormai dimenticato, Edwin Devan, offre un buon esempio di ciò che intendono gli stoici. Supponete, dice, che il vostro signore vi invii a recuperare un pacco alla posta. Certamente è ragionevole andare a prenderlo, ma, se non è arrivato, non curatevene; restate indifferenti. Lo stesso vale per tutte le cose che, secondo gli stoici, sono indifferenti. Si possono fare, ma non sono delle obbligazioni, non fanno parte della vita razionale. Soprattutto, non bisogna sentirsi coinvolti. Perché è una condizione dettata dall'emozione, e l'emozione, che altera la ragione, deve essere soffocata.

Allora chi sono i primi pluralisti?

Non Epicuro né Zenone. Sono i primi ad ammettere che ci siano due forme di vita, la vita privata e la vita pubblica, ma secondo loro solo la vita naturale va vissuta. Si tratta più che altro di un monismo contro un altro: Aristotele contro Zenone. Per questa ragione l'idea che la politica assomigli alla navigazione a vela – si può praticarla o no – è l'inizio della libera scelta del proprio modo di vivere: due scuole di filosofia pacifiche, ciascuna rivendica l'autorità della ragione, in opposizione radicale; l'eresia è la madre del pluralismo, del relativismo, il germe di ogni prospettiva più ampia. Aristotele è morto nel 323 a.C., Zenone conobbe il suo momento di gloria nel 310. In quindici anni si produce qualcosa di radicale. Forse ci furono altre persone a sostenere tali posizioni – i cinici, i cirenaici, gli scettici – ma niente di tutto ciò che risale a prima della fine del IV secolo è sopravvissuto, nessun sistema coerente di dottrine. Gli stoici e gli epicurei, quanto a loro, furono degli oppositori dell'antica e unica vita comunitaria. Furono rivali dell'Accademia e del

Liceo, dopo la morte di Platone e di Aristotele.

Considera Platone il primo monista?

Per quanto si possa dire, sì. Non esistono molti scritti politici coerenti prima di Platone. Suppongo che i sofisti siano stati dei monisti, ma cosa ne sappiamo veramente, se non ciò che è stato riportato dai loro avversari? Platone è il primo monista sistematico coerente. Lo stesso vale per gli autori della Bibbia, ma Machiavelli, a mio avviso, è la prima persona a indicare un conflitto di valori reali. Per Machiavelli, si può scegliere di essere un romano o un cristiano, uno stoico romano o un martire cristiano, o almeno una vittima di coloro che esercitano il potere. È per questa ragione che penso sia controcorrente, anche se credo che non lo sapesse, non era un teoretico. La sua opera si concentra sullo Stato e sulla politica, sul modo di far funzionare con successo una repubblica o un principato. Ciò che rappresenta un vera novità nelle sue opere non è tanto il fatto che raccomandi l'uso di mezzi contestabili per raggiungere questi obiettivi – altri l'avevano già fatto –, ma che sembri escludere l'idea stessa di uno Stato cristiano.

Non pensa che la sua interpretazione di Machiavelli come pensatore “controcorrente” vada, in un certo modo, contro l'idea largamente diffusa di un Machiavelli “pensatore del potere e dello Stato”?

No, pochi commentatori hanno parlato della concezione globale di Machiavelli su come la vita vada vissuta, l'attenzione degli interpreti non è stata attirata da questo aspetto. L'interpretazione ordinaria di Machiavelli lo presenta come colui che ha indicato la direzione nella quale bisogna condurre le proprie azioni per ottenere uno Stato stabile e potente. Per esempio, mantenere il popolo in una situazione di povertà, non esitare a commettere crimini, e via dicendo, ma non si mette mai l'accento sul fatto che Machiavelli rende questo tipo di azioni fondamentalmente incompatibili con la vita cristiana. Non nega, beninteso, che la vita migliore sia la vita cristiana; ma, chi viva questa vita, come la si intende di solito – una vita fatta d'umiltà, libera da ogni ambizione temporale – deve aspettarsi di essere ignorato, schiacciato,

umiliato, bisogna aspettarsi di essere liquidati. Non consiglia affatto di evitarla. I suoi consigli si rivolgono ai principi e ai capi di Stato repubblicani. In effetti, direi che Machiavelli lascia intendere di non scrivere per i cristiani. Uno Stato potente e prospero non può essere edificato a partire dalla morale dei Vangeli.

Considera Machiavelli un moralista?

Sì, è un moralista, anche se non si interessa agli aspetti morali della vita privata. Credo che la teoria politica sia semplicemente una teoria morale applicata alla società, alle questioni pubbliche, alle relazioni di potere, nient'altro. Alcuni pensano che la teoria politica abbia per oggetto il potere: io non sono d'accordo. Penso che la teoria politica si occupi delle finalità della vita, dei sistemi di valore, degli obiettivi dell'esistenza sociale, di ciò grazie a cui gli uomini in società vivono e dovrebbero vivere, del bene e del male, di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. L'analisi neutra dei fatti della vita pubblica concerne la sociologia o la scienza politica, non la teoria politica né la filosofia.

In questo senso, si sente vicino a un pensatore come Kant?

Sì. O anche a Hegel, oserei dire, forse non proprio vicino, ma certo non lontano. Io non sono hegeliano. L'idea di Stato di Hegel è fondata su ciò che egli chiama *Sittlichkeit*: si tratta di un sistema nel quale si sviluppano le relazioni tra gli uomini, per esempio nella forma di uno Stato. La sua nozione di Stato razionale è fondata sulle idee di ciò che gli uomini sono, possono essere e dovrebbero essere. Ovviamente, è tutto l'opposto di un'etica individualista o liberale, l'etica delle relazioni personali indipendenti dall'attività pubblica, o della *vita contemplativa*. Non si tratta dell'etica di Pascal che dice che tutti i mali del mondo vengono dal fatto che non restiamo tranquillamente chiusi ciascuno nella nostra stanza³. La differenza è *etica*. Pascal non parla dello Stato. La filosofia morale di Hegel, al contrario, non può essere distinta dalla sua filosofia politica. Esistono tuttavia certe persone che sostengono che la filosofia morale sia una cosa e la filosofia politica un'altra. Croce e molti altri avevano questa opinione in merito a Machiavelli. Ritengono

che la morale non lo interessasse, che fosse amorale, perché si accontenta di capire come mantenere uno Stato in condizioni di essere efficace, considerando la politica separata da ogni etica. Secondo me si tratta di un errore. Penso che Machiavelli non distingua la politica dall'etica, ma solo dall'etica cristiana. Machiavelli è un pensatore morale, riflette in merito alle finalità della vita. Vuole capire ciò che gli uomini dovrebbero cercare di ottenere. Vorrebbe che gli italiani ritrovasse gli ideali e le pratiche di Roma. Vorrebbe che fossero energici e patrioti, crede nella *virtù*, il contrario dell'indolenza, dell'*ozio*. *Virtù* vuol dire vigore, vitalità, capacità di accettare stoicamente la sofferenza, forza di volontà, coraggio, ambizione e desiderio di prendere il potere e mantenerlo; Machiavelli immagina dei cittadini energici e patrioti governati da capi forti e abili, assorbiti dal potere. È un ideale morale né liberale né democratico, lontano dagli ideali di John Stuart Mill, Michelet, Joseph de Maistre o Tolstoj, ma fondato su valori morali. Penso che un Bismarck, o un Mustafa Kemal o un de Gaulle siano il genere di uomini di Stato che avrebbe ammirato.

Pensa che si possa parlare di due Machiavelli: quello de Il principe e quello dei Discorsi? Da un lato un Machiavelli partigiano dell'autorità, dall'altro un Machiavelli repubblicano?

No. Machiavelli è un repubblicano. Nonostante questo, se non si può avere una repubblica, allora meglio avere un buon principato piuttosto che una repubblica molle, inefficace, debole, incompetente, ma Machiavelli vuole la repubblica. Fu punito dai Medici perché era repubblicano⁴. Non ha mai negato la sua fede repubblicana. La sua lettera ai Medici, dei quali cerca di riguadagnare il favore, è dettata dal desiderio di tornare alla vita pubblica: la sola vita in cui credesse. Machiavelli desiderava uno Stato vigoroso, e il migliore Stato per lui è una repubblica forte, da cui consegue una giusta considerazione dei cittadini, ma se non si può avere una repubblica, allora meglio un principato: la sola cosa importante è di non essere schiacciati da un altro Stato, da nemici potenti, dai rapaci. La vita pubblica può essere una giungla: i leoni hanno più possibilità di sopravvivere dei conigli.

Mi sembra che Machiavelli sia molto vicino a Cicerone quando parla della repubblica.

Fino a un certo punto. Non è un democratico. Per repubblica, Machiavelli intende uno Stato vigoroso condotto nell'interesse dei cittadini. Ovviamente non vuole che le persone siano umiliate o schiacciate. I dirigenti devono essere al tempo stesso leoni e volpi: forti e difficili da raggiare; questo consiglio è pratico e pragmatico. Aveva questa opinione di Filippo di Macedonia, del quale dice trattasse le persone come bestie – un comportamento non solo non cristiano, ma neanche umano – ma se si vuole un impero macedone potente, è così che bisogna agire. I duri imperi di Filippo e di Alessandro sono preferibili alle deboli democrazie greche. Non credo che Machiavelli dica: non sono interessato alle vostre ragioni o alle vostre concezioni; vi do semplicemente un consiglio tecnico: se volete X fate Y. No, penso che Machiavelli fosse un appassionato sostenitore di un certo tipo di vita pubblica, la sola che valesse la pena di essere vissuta. Non era solo un tecnico esperto.

Cosa pensa di quelle interpretazioni che fanno di Machiavelli il primo pensatore dell'autonomia della politica?

Le ho detto che non ci credo. Penso che per lui la politica sia l'applicazione alla società della categoria dei principi morali nei quali crede. Autonomia vuol dire che la moralità non ha niente a che fare con la politica. È vero, Machiavelli non discute di etica: non dice mai, se non indirettamente, che ciò che taluni fanno è contro la moralità, ma che in politica è necessario. Contro la moralità cristiana o aristocratica sì, può darsi, ma non contro l'etica in quanto tale. La sua è un'etica pagana, ma comunque un'etica. Parlare di autonomia implica sostenere che la moralità sia una cosa e la politica un'altra. Machiavelli non credeva in tale separazione. La ragione per la quale è partigiano di una repubblica forte, è perché crede che la sua forza, il suo orgoglio, la sua gloria, il suo successo siano desiderabili. La sua prospettiva è semplicemente incompatibile con la morale cristiana della sottomissione.

In che termini si può considerare Machiavelli un pensatore moderno?

È il primo pensatore ad aver compreso che esiste più d'un sistema di valori per la vita pubblica. È anche il primo a parlare di relazioni internazionali. Desiderava che il mondo pubblico nel quale viveva fosse il migliore possibile. Prima di Lenin, pose la questione "Che fare?".

Secondo lei, quali sono le principali caratteristiche della modernità?

Non penso che esistano caratteri propri alla modernità. Non capisco cosa voglia dire. Quando comincia? La pre-modernità, la modernità, la post-modernità, secondo me, sono concetti arbitrari.

LO STATO IN THOMAS HOBBS

Bene, cambiamo autore e passiamo a Thomas Hobbes; è un filosofo politico che lei non cita mai.

Hobbes non mi interessa molto, anche se lo considero un pensatore brillante e uno scrittore meraviglioso. In realtà ho scritto qualcosa su Hobbes: ho scritto la recensione di un libro di un marxista di nome C.B. Macpherson. Nel libro *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke pensava che *Il Leviatano* non fosse lo Stato o un gruppo dirigente, ma la classe capitalista, il che mi parve sbagliato. Non sono sicuro che Hobbes pensasse alla borghesia. Ho tenuto delle conferenze su Hobbes e mi sono fatto un'opinione su Hobbes, Spinoza, Locke e altri autori politici del XVII secolo, ma non ho mai avuto il desiderio di scrivere un libro sulla storia della teoria politica; è per questa ragione che non ho scritto molto su di loro. Mi sono dedicato a Machiavelli perché mi interessava sapere come e quando ci si è opposti per la prima volta al monismo e alla *philosophia perennis*. Ho letto Croce e mi parso convenzionale e, a proposito di Machiavelli, in errore. Non ho mai capito come Croce abbia potuto dominare a tal punto la vita intellettuale in Italia. Una tale

dominazione non ha equivalenti da nessuna parte o almeno non conosco alcun caso paragonabile: lo trovo stupefacente. Ogni scrittore italiano moderno cerca di fare i conti con Croce, a proposito di qualsiasi argomento. Certi si oppongono, ma devono comunque dire perché. Senz'altro è stato uno scrittore eclettico, si è occupato di storia, di estetica, di marxismo e tante altre cose, ma non lo si può paragonare ai grandi pensatori – Spinoza, Leibniz, Kant o persino Hegel – e neanche ai pensatori del XX secolo, come Husserl, Wittgenstein, Russell o William James⁶.

In che contesto colloca la teoria politica di Hobbes?

È una domanda troppo generale, sommaria come ogni tentativo di classificazione.

Come si è interessato a Hobbes?

Ero studente. Ho letto Hobbes e Locke, oltre a Cartesio, Kant e William James.

Pensa che Hobbes sia un pensatore attuale?

In un certo modo, sì. Penso che la storia avanzi secondo una traiettoria a spirale. Alcune persone diventano interessanti perché scrivono a proposito di situazioni simili a situazioni successive. Nel XIX secolo nessuno pensava molto a Hobbes, perché l'Inghilterra vittoriana o la Francia del XIX secolo o gli Stati Uniti o l'Italia, e anche la Germania, non sembravano società alle quali le idee di Hobbes potessero essere applicate, ma il XX secolo si è avvicinato molto, almeno dal punto di vista politico, al XVII secolo. Le grandi e violente lotte per il potere, la nascita degli Stati totalitari, la brutalità, il pericolo per la vita individuale sono temi più rilevanti nel nostro secolo di quanto lo fossero nel XVII secolo. Nel XVII secolo, Hobbes parla della

protezione contro l'assassino: le persone avevano paura della morte violenta. La possibilità di morte violenta era molto più d'attualità per gli inglesi del XVII secolo di quanto lo fosse nel 1860. È per questa ragione che Hobbes torna in auge. Periodi passati ritrovano interesse in certe epoche. Nessuno si interessa all'Atene del III secolo, perché i suoi problemi sono troppo lontani dai nostri. Su questo punto Croce ha ragione: ogni domanda vera è, in qualche misura, una domanda contemporanea. Hobbes descrive uno Stato autoritario nel quale l'accento è posto su leggi che non prevedono procedure legali di riforma. La ragione per obbedire allo Stato è la protezione offerta. La paura della morte e di subire danni è suprema. Così, negli Stati fascisti e totalitari in generale, la ragione per obbedire è la paura. La gente ha seguito Mussolini perché temeva l'anarchia, l'occupazione delle fabbriche da parte degli operai: persino liberali come Croce o Toscanini all'inizio sostennero Mussolini, ma se ne pentirono molto in fretta⁷. Paura e disordine sono le motivazioni principali in Hobbes. È la ragione per cui si opponeva alla varietà di opinioni, specialmente in materia di religione. Le sette assomigliano a vermi nelle viscere della politica. Bisogna eliminarle.

Dunque Hobbes è un pensatore monista.

Assolutamente, più di chiunque altro. Le racconterò una cosa divertente, se le interessa. Una volta pensavo che l'Unione sovietica fosse una specie di Stato hobbesiano, perché aveva delle leggi rigorose, ma Hobbes non dice che tutte le leggi debbano essere rigorose. È un errore. Hobbes non vuole né crudeltà né oppressione, anche se lo si è potuto interpretare in tal senso. Voleva delle leggi rigorose, ma giusto il minimo necessario per conservare l'ordine pubblico. Tutto ciò fa pensare a un uomo che, pensando di poter perdere il controllo di se stesso, decida di indossare una camicia di forza. La si indossa perché si pensa di poter diventare pazzi e si crede possa proteggere. Oppure è come la sveglia che si fissa nella paura di non svegliarsi da soli. Se si teme di perdere il controllo, si inventa una macchina, Leviatano, che vi tratterrà automaticamente. Un meccanismo che si impone a se stessi. Ecco la dottrina di Hobbes.

A proposito, andai a Parigi nel 1946 o 1947 e vi incontrai un uomo molto interessante, Alexandre Kojève. Di origine russa, era uno scrittore molto conosciuto per i lavori su Hegel, ma anche uno degli

uomini più divertenti e intelligenti che io abbia mai incontrato. Era diventato un importante funzionario al Ministero delle finanze francesi⁸. Parlammo di Stalin. Io gli dissi, mi ricordo: «Che peccato sapere così poco dei sofisti greci. Tutto ciò che ne sappiamo è filtrato da Platone e Aristotele, è come se noi conoscessimo Bertrand Russell attraverso i manuali scolastici sovietici. – *Oh no! Se fosse così si potrebbe persino pensare che sia un buon filosofo!*». Parlammo di Hobbes e dello Stato sovietico. «No, mi dice, *non è uno Stato hobbesiano*». Continuò dicendo che, nel momento in cui si capisce che la Russia è un Paese di contadini ignoranti e di poveri operai ci si rende conto che è un Paese di cui è molto difficile avere il controllo. È orribilmente retrogrado, mi diceva; retrogrado nel 1917, non solo nel XVIII secolo. Chiunque voglia fare qualcosa della Russia, la deve scuotere violentemente. In una società che conosca delle regole molto severe – anche se assurde –, per esempio una legge che impone a tutti di mettersi a testa in giù alle tre e mezza del pomeriggio, tutti lo faranno per salvarsi la pelle, ma questo non era sufficiente per Stalin. Stalin voleva cambiare le cose e doveva ridurre tutto in uno stato malleabile che potesse plasmare a suo piacimento; nessuna abitudine, nessuna regola a cui le persone potessero fare riferimento; nel caso contrario le cose sarebbero rimaste uguali. Se si accusano le persone di infrazioni che non hanno commesso, di crimini che non hanno perpetrato, di azioni di cui non capiscono neanche la portata, si otterrà il proprio scopo. Nessuno sapeva più dove fosse, nessuno era al sicuro poiché, qualsiasi cosa facesse o non facesse, si rischiava comunque di essere distrutti. Si raggiunge uno stato di totale “anomia”. Una volta ottenuta questa specie di impasto da pasticcere, se ne può fare quello che si vuole, da un momento all’altro, a proprio piacimento. L’idea era di non lasciare niente al proprio posto. Kojève era un pensatore ingegnoso e immaginava che Stalin lo fosse altrettanto. Hobbes concepiva delle leggi alle quali poter sopravvivere, obbedendo. Stalin fece delle leggi con le quali poteva fare punire chiunque, alla cieca, che le si rispettasse o le si infrangesse. Non c’era niente da fare per salvarsi. Si poteva essere puniti per la violazione di leggi che non esistevano e per il rispetto di leggi che non esistevano più. Niente poteva garantire la salvezza. Solo a partire da questa condizione di totale passività si poteva costruire un nuovo futuro.

Sarei curioso di sapere se Hobbes è tradotto in russo.

Sì. In russo Hobbes è Gobbs. È trattato molto bene nelle storie della filosofia sovietiche, perché fu un materialista. Lo stesso vale per Spinoza: passava per un materialista, per quanto assurdo possa sembrare. I pensatori “cattivi” erano Leibniz, Locke, Berkeley, Hume. Hegel non fu messo all’indice a causa di Marx, né Feuerbach, perché Lenin l’aveva letto.

SPINOZA E IL MONISMO

Passiamo a Spinoza, cosa ne pensa?

Penso che Spinoza sia stato un vero monista. Uno, va bene, molti, va male. La sua teoria politica assomiglia sotto molti aspetti a quella di Hobbes. Secondo lui, in politica bisogna governare. Per governare, bisogna fare cose non sempre onorevoli. Spinoza è, in maniera sorprendente, un pensatore politico severo.

D'altra parte sembra dare più potere al popolo di quanto non faccia Hobbes.

Sì, ma crede nell'autorità. E, beninteso, credeva nella libertà di pensiero e di espressione, diversamente da Hobbes. A tal proposito, c'è un libro su Spinoza, scritto da un ex-marxista americano, che si intitola *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Detto questo, Spinoza non è un teorico che mi interessi particolarmente, è troppo razionalista per quanto mi riguarda, ma l'*Etica* è un libro meraviglioso, pieno di un sentimento nobile e profondo. È completamente slegato dalla storia: le verità fuori dal tempo mi paiono sospette.

Pensa lo stesso di Cartesio o di Leibniz?

No. Leibniz è davvero un genio universale. In più, pensa che esistano delle cause che generano delle tendenze che non sono però deterministe, è la dottrina del *clinamen*. Se si autorizza una certa deviazione rispetto alla causalità rigida, non si è più un monista.

Ma che ne è allora della teoria del “migliore dei mondi possibili”?

È il tentativo di spiegare perché il mondo è così com'è. Se fosse stato perfetto, non saremmo più stati in grado di comprenderlo. Se fosse stato più semplice, sarebbe stato troppo rudimentale. Dio ha fatto un compromesso tra il più perfetto e il più semplice dei mondi, è una specie di *jeu d'esprit*. Leibniz crede semplicemente che Dio abbia una ragione sufficiente per tutto ciò che fa: non c'è nulla di irrazionale o superfluo, ma il Dr. Pangloss è una caricatura meravigliosa.

Dunque lei non considera Leibniz un razionalista severo, come Spinoza?

Sì, lo è stato, ma autorizzava una maggiore libertà d'azione e di scelta. Spinoza è un determinista rigido, Leibniz no.

Ma non pensa che Leibniz sia un pensatore ottimista? In realtà, Voltaire si prende gioco di lui nel Candido.

È vero, ma Leibniz pensa in termini di sviluppo organico, non in termini meccanici o geometrici. Per lui, le entità sono *chargées du passé et grosses de l'avenir*. La dottrina di Leibniz è una dottrina evolucionista. Non è la stessa cosa per Spinoza, che non ha il minimo senso del cambiamento e dell'evoluzione né alcun senso della storia. Spinoza pensa che si sarebbe potuto, in qualsiasi epoca, immaginare la soluzione corretta per ogni problema, ma che purtroppo non lo si è fatto, mentre Leibniz ha il senso della continuità della storia e del carattere unico di ogni momento. Spinoza sostiene una sorta di razionalismo fuori dal tempo. Pensa che ogni idea avrebbe potuto nascere in qualsiasi epoca.

Chi potrebbe condividere un'idea simile dopo Hegel?

Hegel è stato fortemente influenzato da Spinoza, non lo pensa anche lei?

No, penso che Hegel sia stato influenzato molto più da Aristotele che da Spinoza. Quanto all'influenza di Spinoza su Hegel, certo esiste: credo che il panglossismo venga da lui. D'altra parte, lo Spinoza del XVIII secolo non è Spinoza; quello di Herder o quello di Goethe non è Spinoza né d'altro canto lo Spinoza di Diderot. Nei tedeschi diventa una sorta di panteismo; *Deus sive Natura* si trasforma in una dottrina mistica, un approccio romantico lontanissimo dall'illuminismo crudo di Spinoza.

IL CONTRO-ILLUMINISMO: JOSEPH DE MAISTRE E EDMUND BURKE

Torniamo a Controcorrente, e in particolare al suo studio sul Contro-Illuminismo. Qual è stato, a suo avviso, il contributo del Contro-Illuminismo allo sviluppo del pensiero europeo?

L'influenza più importante esercitata sul pensiero europeo è la convinzione che la scienza e la ragione non possiedono tutte le risposte, che ad alcune questioni centrali, relative ai valori – etici, estetici, sociali, politici – ci possono essere più risposte possibili. La vecchia credenza era che per ciascuna domanda esistesse una sola risposta vera. È possibile che non la conosciamo, che siamo troppo stupidi, o magari troppo mal equipaggiati o invece ostacolati dal peccato originale, o ancora incapaci di trovarla per qualche altra ragione, ma se la domanda è autentica, allora deve avere una risposta vera. Lei e io non la conosciamo, ma forse qualcuno, un giorno, la conoscerà. Forse Adamo nel Paradiso Terrestre la conosceva, forse gli angeli la conoscono, e, se non è così, allora solo Dio la conosce, ma la risposta in teoria deve

esistere. Ci deve essere un metodo corretto per ottenere la risposta. Una volta di più, possiamo anche non conoscerla; alcuni guardano negli scritti sacri, la rivelazione, altri si rivolgono alla Chiesa, altri ancora verso i laboratori o verso la *vox populi*, o verso il cuore di un semplice contadino o di un bambino (come Rousseau). La salvezza è legata alla scoperta della via giusta: guerre terribili sono state scatenate per salvare delle anime e impedire loro di essere distrutte da false credenze. Ci deve essere un metodo per trovare la risposta giusta. Ne consegue che, una volta ottenute tutte le risposte giuste, si potrà accostarle l'una all'altra, perché una proposizione vera non può essere incompatibile con un'altra proposizione vera – è la verità logica – e l'armonia ne risulterà. È la soluzione del *puzzle*. È l'idea di una vita perfetta. Sapendo ciò che è, si può sapere cosa fare. È il monismo. Il Contro-Illuminismo crea una frattura in tutto ciò. Comincia in Germania, nel XVIII secolo, quando una persona come Johann Georg Hamann⁹ disse: “*Dio non è un matematico, Dio è un artista*”. Secondo Hamann, i problemi non possono trovare soluzione senza un'adeguata comprensione del messaggio della Bibbia. Ritene che quando si comincia a interrogare le dottrine morali dei razionalisti francesi, o *philosophes*, ci si rende conto che le loro formule sono troppo astratte e generali per poter risolvere gli angoscianti problemi della vita. Anche Herder parla a nome del Contro-Illuminismo quando dice che “*ogni cultura possiede il suo proprio centro di gravità*”. Herder vuole dire con questo che le diverse civiltà perseguono obiettivi differenti e che hanno il diritto di farlo. Il fatto di non essere greci non può esserci rimproverato né ovviamente il fatto di non essere romani. L'idea di provare ad assomigliare ai romani può solo sfigurare la nostra natura. Siamo ciò che siamo. I nostri ideali sono quelli che sono. Aristotele appartiene a loro, ma Leibniz è nostro. Cerchiamo il bene, cerchiamo il giusto, cerchiamo il bello; e il fatto che ciò non corrisponda a ciò che pensavano i turchi nel Medio Evo, vivendo in un mondo molto diverso dal nostro e costretti a confrontarsi con i problemi sollevati da un mondo del quale noi non possiamo che avere una vaga idea, non ha niente a che fare con le nostre vite e con i nostri obiettivi.

Chi ha inventato l'espressione Contro-Illuminismo?

Un americano ha scritto un libro sul “Contro-Rinascimento”. Non so chi abbia inventato il concetto di Contro-Illuminismo. Qualcuno ha dovuto proferire l'espressione: sono stato io? Ne sarei molto sorpreso. In

effetti, non ne ho la minima idea.

Nel saggio sul Contro-Illuminismo, lei pare molto più interessato al pensiero di autori come Vico e Herder che non a Burke, de Maistre o Bonald. Forse perché ritiene che Vico e Herder siano liberi dai pregiudizi reazionari e dall'odio per l'uguaglianza e per la fratellanza.

Ho scritto un lungo saggio su de Maistre. Fu un critico spaventoso, ma brillante e importante, dell'Illuminismo. Le dirò perché sono interessato a Vico e Herder. Fondamentalmente io sono un razionalista liberale. Nutro una profonda simpatia per i valori dell'Illuminismo, sostenuti da persone come Voltaire, Helvétius, d'Holbach, Condorcet. Può darsi che fossero troppo limitati, e spesso in errore per ciò che concerne i fatti dell'esperienza umana, ma quegli uomini sono stati dei grandi liberatori. Hanno liberato la gente dall'orrore, dall'oscurantismo, dal fanatismo, dalle opinioni mostruose. Si levarono contro la crudeltà e l'oppressione, contro la superstizione e l'ignoranza, e contro tutto ciò che rovinava la vita delle persone. È questa la ragione per cui sto dalla loro parte. Detto questo, sono molto dogmatici. Le opinioni degli avversari m'interessano perché credo a ciò che può acuire l'intuizione e i nemici astuti e dotati pungolano gli errori e le analisi limitate del pensiero dell'Illuminismo. Gli attacchi critici mi interessano più della semplice ripetizione dei luoghi comuni sull'Illuminismo. Sa, è davvero pesante dover ripetere che John Stuart Mill ha ragione contro Hobbes, o che Sacharov è un pensatore più nobile di Lenin, o che ciò che ha detto Herzen è spesso più giusto di ciò che ha detto Karl Marx. Se lei crede nei principi liberali e nell'analisi razionale, come me, allora deve prendere in conto le obiezioni, le fratture e i torti di coloro che stanno dalla vostra parte: la critica ostile e l'opposizione settaria possono anche rivelare la verità. Come ho appena detto, l'odio acuisce lo sguardo almeno quanto se non più dell'amore. Non condivido né ammiro veramente le opinioni di questi nemici dell'Illuminismo, ma ho imparato molto da loro; certi concetti e soprattutto alcune delle implicazioni politiche dell'età dei lumi sono denunciate come inadeguate e talvolta disastrose.

E Burke?

Beh, anche Burke è un critico importante. Gli argomenti che Burke ha opposto alla Rivoluzione francese^{io} sono penetranti e profetici; ormai sono largamente accettati, magari senza essere approvati, dalla maggior parte dei critici sociali progressisti. Non dobbiamo biasimarlo per gli eccessi di alcuni dei suoi ammiratori moderni. Non si dovrebbero mai biasimare le persone per ciò a cui le loro idee potranno poi condurre. Biasimare Hegel per il nazismo è ridicolo, nonostante questo c'è chi lo fa. De Maistre, d'accordo, è più vicino all'*Action française* di quanto Hegel fosse vicino al nazismo. I grandi liberali del XVIII secolo credevano che per far sì che le persone vivessero correttamente si dovesse ricorrere alle leggi e all'educazione, vale a dire al metodo del bastone e della carota. La carota seduce e il bastone costringe. Helvétius pensava che si potesse riformare la società condizionando le persone ad agire in modo corretto attraverso ricompense e punizioni, come si fa con le foche o con i cani. L'idea è che una volta acquisita l'abitudine di vivere nel modo che l'educatore considera corretto, tutto andrà bene – felicità e armonia seguiranno da sé, ma ciò va contro l'idea kantiana di libertà umana, alla quale io credo profondamente. Modellare gli essere umani come se fossero bambini o animali conduce, a rigor di logica, ad Auguste Comte, Marx e Lenin. Quando si sa ciò che bisogna fare, lo si può fare con la persuasione o con la forza: è la negazione del fondamento stesso dei diritti umani e del libero arbitrio.

A suo avviso, un pensatore come Marx è più vicino a uno come de Maistre?

Certamente no. Al contrario, Marx è molto più vicino a un pensatore come Helvétius, anche se riteneva che proprio Helvétius avesse torto a non interessarsi all'economia. Gli uomini del XVIII secolo erano dei deterministi. Ma, per Marx, non hanno preso in considerazione alcuni fattori importanti come, per esempio, i risultati degli avanzamenti della tecnologia, cosa che fece Saint-Simon. Non hanno capito che tutta la storia era segnata dalla lotta di classe, ma una volta compreso ciò, riteneva Marx, si possono organizzare le cose come si deve. Per i marxisti, quegli uomini fecero degli errori empirici, ma in teoria avevano ragione: dei veri precursori. Plekhanov, il più intelligente tra tutti i marxisti russi oltre che un eccellente scrittore, fa cominciare la sua storia del socialismo dall'*Enciclopedia*, poi passa a Saint-Simon e Fourier, Rodbertus e Lassalle, e finisce per trattare Marx, Engels e le

proprie idee. De Maistre è un pensatore troppo cupo per Plekhanov: per questa ragione lo ignora, così come ignora le critiche cattoliche, ma de Maistre esponeva bene le imperfezioni del materialismo ingenuo. È assurdo accettare sia de Maistre sia Helvétius, mandar giù tutto. Bisogna leggerli entrambi. Bisogna leggere Rousseau e Burke. È l'unico modo per imparare qualcosa. Non c'è niente di più fatale, in morale o in politica, che le idee uniche, anche se nobili, alle quali credere fanaticamente.

Così, dal suo punto di vista, esiste una grande differenza tra pensatori come Vico e Herder da un lato, e de Maistre e Burke dall'altro, anche se si tratta sempre di pensatori del Contro-Illuminismo?

Certamente si assomigliano, perché sono tutti critici di ciò che si potrebbe chiamare “monismo ottimista”. Per Vico esistono diverse civiltà e diverse scale di valori. Herder immaginava diversi ambienti, diverse origini, diversi linguaggi, diversi gusti e diverse aspirazioni. Ammettere che ci possa essere più di una risposta possibile a un determinato problema è già una grande scoperta. Ciò conduce al liberalismo e alla tolleranza. Conduce agli antipodi di de Maistre e a un ritorno a Machiavelli. Nessuno era più anti-liberale di Machiavelli, ma, paradossalmente, le sue dottrine hanno aperto una porta alla tolleranza. Talvolta le persone parlano o agiscono in un senso che produce risultati opposti alle loro intenzioni. De Maistre era un autoritario; Robespierre pure. Tutt'e due sono andati troppo lontano e le loro idee hanno condotto, o nel caso di De Maistre avrebbero potuto condurre, a un terribile dispotismo. Leggendoli, ci si rende conto che sostenevano delle verità che si oppongono. Quando delle verità o dei valori fondamentali sono incompatibili, quando nessuna sintesi è possibile (e non è mai possibile, *pace a Hegel*), per evitare la soppressione totale di una di queste verità o degli obiettivi umani di base – il che significa, in certe situazioni, evitare uno spaventoso dispotismo – bisogna cercare di trovare un compromesso tollerabile. È una cosa triste da dire. Per evitare alternative intollerabili la vita deve farsi un gioco di equilibrio. Credo profondamente a quanto ho detto: certo non si tratta di una dottrina capace di ispirare le nuove generazioni. Esse si lanciano alla ricerca di assoluti; e di solito si finisce, presto o tardi, nel sangue.

Cosa pensa della critica di Burke alle Rivoluzioni francese e inglese? Sembra molto pertinente oggi.

Lo è certamente. Burke era profondamente conservatore. Crede che la tradizione forgi ogni cosa. Burke era cristiano. Credeva che si dovesse obbedire alla legge di Dio che ha creato la Natura in un certo modo, e adattarsi allo sviluppo naturale delle cose; l'idea di rovesciare la tradizione in nome di idee o ideali astratti era per lui futile, pericolosa e cattiva su un piano morale. Ciò può condurre alla completa negazione della possibilità di riforma radicale. In compenso, Burke enunciò una serie di cose molto sagge. Per lui, l'idea che si possa scoprire una cosa come la pura natura umana levando tutto ciò che è civiltà e arte, che si possa arrivare all'"uomo naturale", cioè a ciò che è comune e vero per tutti gli uomini, in tutti i luoghi, in tutti i periodi, è un'idea falsa. Fare una rivoluzione in nome della vera natura umana – il buon selvaggio di Rousseau, non deformato dal vizio umano, dall'errore, dall'arte, dalla scienza, dalla corruzione della civiltà – è assurdo e dannoso. Non esiste per Burke qualcosa che assomigli a una natura umana universale. Le arti fanno parte della nostra natura, la civiltà ne fa parte, le differenze delle tradizioni fanno parte di noi stessi. Non è vero che c'è un nocciolo centrale ricoperto da vesti artificiali: le invenzioni dell'uomo, l'arte, la cultura, le diverse abitudini, il gusto, il carattere. La natura è sviluppo, non qualcosa di statico e immutabile, identico in tutte le epoche e in tutti i luoghi, in attesa di essere liberato dall'accumulazione di tegumenti contro natura dei quali i vizi e le piccole manie dell'uomo l'hanno ricoperta.

È la ragione per la quale si presenta come un critico severo della Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo?

Esatto. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* è uno dei lasciti più nobili della grande Rivoluzione. Nondimeno, l'idea che, per esempio, il diritto alla proprietà sia sacro, alla quale Burke e i rivoluzionari francesi credevano, è una cosa che non mi sento di condividere. Nel nostro mondo, oggi, consideriamo la proprietà privata come indispensabile per il rispetto di un livello minimo di libertà individuale – i regimi marxisti ce l'hanno insegnato –, ma è probabile che io, non più della maggior parte delle persone, non sarei pronto a

morire per il sistema capitalistico. In questo senso, siamo andati al di là dei principi al tempo stesso della Gironda e del club dei giacobini.

De Maistre è molto vicino a Burke da questo punto di vista, quando dice di non aver mai incontrato da nessuna parte l'uomo di riferimento.

Sì, ha un grande rispetto per Burke. De Maistre dice: ho incontrato dei francesi, degli inglesi, dei russi e M. de Montesquieu ci dice che esistono anche dei persiani. Ovviamente ha ragione. Vico dice la stessa cosa. Vico negava che ci fosse una natura umana universale. È la ragione per cui non credeva che i selvaggi avessero delle leggi naturali incise nei loro cuori in lettere più durature del rame. In ciò che Thomas Paine dice di Burke: *“Ammira il piumaggio, ma dimentica l'uccello”*¹¹, c'è molto di vero. L'Ancien Régime non è stato un regime molto seducente a mio avviso. Il regime di Luigi XV non mi pare migliore di quello di Luigi Filippo, per esempio. Era apprezzato dalle persone agiate e dai ricchi: in compenso la miseria dei poveri era spaventosa, molto peggio che nei periodi più recenti.

Su un piano filosofico, si sente più vicino a Burke o a Thomas Paine?

A nessuno dei due. Mi sento vicino a Condorcet. Troppo semplice e troppo ingenuo, Condorcet pensava che si potesse rispondere a tutte le questioni usando il metodo scientifico. *“Calculamus”* era la sua formula. Non è possibile. I fini umani sono in conflitto. Nessuna massa di calcoli potrebbe evitarci le scelte dolorose e le soluzioni imperfette, ma il suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*¹² è un lavoro notevole e profondamente commovente; molto di ciò che dice è nuovo, vero e importante. Si può chiedere qualcosa di più?

Ma lei aderisce alla sua idea di progresso?

No, ma il tono è giusto. La sua posizione di fronte all'umanità è

giusta. Credeva nell'Illuminismo, nell'educazione, nella tolleranza e nell'uguaglianza razziale e sociale. Credeva in una società umana decente. Nel momento in cui de Maistre, opponendosi a Condorcet, dice che quando ci si propone di seguire la natura in genere si producono delle conseguenze quanto meno curiose, non esprime un'opinione tanto assurda. I *philosophes* dicono che la natura è un tutto armonioso, ma se la si studia seriamente, dichiara de Maistre, che cosa si trova? Un mattatoio. Piante che si distruggono l'un l'altra, animali che si dilanano a vicenda, violenza dovunque e il peggiore di tutti, l'uomo "naturale". Gli animali appartenenti alla stessa specie non si uccidono spesso, ma l'uomo li uccide e uccide i propri simili – nulla gli resiste: l'uomo è il più crudele degli animali. La natura è un campo di battaglia. Forse è un po' eccessivo, ma è certo più vicino alla verità che non dire: seguiamo la natura, nella natura tutto è pacifico, armonioso e bello. Non è vero. È la ragione per la quale nutro un interesse per de Maistre. Come le dicevo, mi interesso più ai critici che ai campioni delle idee in cui credo.

VICO O LA FILOSOFIA MODERNA DELLA STORIA

Allora, veniamo a uno di questi campioni. Secondo lei, qual è il significato e la pertinenza di Vico per la nostra epoca?

Proverò a spiegarlo. Vico¹³ è, credo, il primo uomo ad aver compreso (e ad averci detto) cos'è la cultura umana. Dimostrò, senza conoscerla, l'idea di cultura. Nessuno prima di lui, per quanto ne so, aveva concepito l'idea di ricostruire le modalità secondo cui gli uomini e le donne sentivano e riflettevano su ciò che essi erano nel loro ambiente, come pensavano (o sentivano) le loro relazioni personali con la natura, concepita come qualcosa di resistente al tempo: è l'essenza dei comportamenti fisici, emotivi, intellettuali, spirituali che costituisce le culture. Chi voglia comprendere come le persone vivessero, deve conoscere le loro pratiche di venerazione; deve sapere a cosa assomigliava la loro scrittura. Bisogna conoscere il tipo di immagini, di metafore, di paragoni che usavano, il modo in cui mangiavano,

bevevano, educavano i propri figli, la percezione che avevano di se stessi, il tipo di coinvolgimento nella vita sociale, politica e spirituale. Penso che sia Vico il primo a intuirlo, seguito da Herder. Il concetto di cultura come modello, non in quanto principio organico ma in quanto modo di esistenza, è il principale contributo di Vico alla storia delle idee – il modo di vivere dei romani è diverso di quello adottato a Roma nel Rinascimento; la religione e la legge romana hanno molti più legami tra loro di quanto gli studiosi dell'una e dell'altra non supponessero. E così via.

Lei considera Vico il predecessore di coloro che si sono opposti alle pretese dei deterministi, dei relativisti e dei filosofi meccanicisti.

Vico non è un determinista. Crede nella Provvidenza, che determina le nostre vite, ma ci procura il libero arbitrio, pur privandoci del controllo delle conseguenze dei nostri atti. Crede nell'esistenza di cicli di cambiamenti nella storia, ma penso che in questo campo il suo contributo sia meno originale. Machiavelli e Polibio credevano già nei cicli storici. Persino Platone pensava a qualcosa del genere, ma non è ciò che mi interessa in Vico. Ciò che è interessante è l'idea di interconnessioni e chiarimenti interattivi tra forme apparentemente diverse di pensiero, di comportamento, di sentimento e d'azione.

In che senso la sua interpretazione di Vico è diversa dalla lettura romantica proposta da Michelet?

Credo che Michelet abbia visto giusto. Pensava che ciò che Vico gli aveva insegnato fosse che la storia degli uomini è la storia delle comunità, dei gruppi e non degli individui; gli individui non interessano a Vico. Michelet lo seguiva, considerando la storia come storia delle società in lotta contro le forze della natura, nel tentativo di usarle per creare delle forme di vita nelle quali sopravvivere e prosperare. La storia dell'uomo è la storia del combattimento contro la natura, contro forze e ostacoli, umani e non; Michelet credeva in un progresso verso l'emancipazione.

Cosa pensa della lettura storicista di Vico, legata ai nomi di Benedetto Croce e di Collingwood?

Non sono d'accordo con la visione storicista di Vico; in Vico si può ravvisare una certa forma di storicismo esclusivamente a partire dalla tesi dell'esistenza dei cicli storici. Non si può dubitarne, ma non mi sento molto vicino alle interpretazioni fornite da Croce o Collingwood¹⁴: hanno usato Vico per i loro scopi.

Lei sembra nondimeno molto vicino a Collingwood quando dice che «Vico era in realtà troppo avanti sui tempi per avere un'influenza immediata di qualche portata».

Sì, è vero. È così. Vico era un pensatore in anticipo sui tempi. Ci sono autori che non lo pensano, e che dicono che Vico era un pensatore napoletano tipico del suo tempo, ma io non sono d'accordo. Su questo punto condivido l'analisi di Collingwood. Le idee di Vico non sono state comprese fino al XIX secolo. Vico è stato scoperto tardivamente; fu un profeta. È davvero uno dei rari casi autentici di quell'immagine romantica dell'artista senza successo o del pensatore solitario inascoltato nella sua epoca per essere poi, molto più tardi, considerato un genio.

Nel saggio Il Divorzio tra le scienze e le lettere¹⁵, lei parla di Vico come del pensatore che per primo rivelò la grande frattura tra le scienze naturali e le scienze umane.

Sì. Vico disse: tutti parlano della natura, ma cosa ne sappiamo noi, della natura? Noi conosciamo ciò che vediamo, sentiamo e tocchiamo, ma non sappiamo cosa fa sì che le cose succedano. Bisogna notare che, nel caso del genere umano, noi possiamo immaginare, avere un'idea di ciò che fa sì che le persone vogliano ciò che vogliono. Non so cosa vuol dire essere un tavolo. Non so cosa voglia dire essere energia elettrica, ma so bene cosa vuol dire sentire, pensare, sperare, temere, interrogarsi, essere perplessi, essere confusi. I cani non possono provare rimorsi. In

questa misura, mi paiono stupidi, ma mi è possibile capire ciò che Vico vuol dire. Io posso cogliere ciò che lei intende dire senza utilizzare metodi sperimentali per dimostrare ciò che i suoi gesti o le sue parole significano, o in effetti, traducono: possiamo accettare che una tale “comprensione” sia diversa dall’accezione scientifica di questo termine o da quello che nel senso comune si chiama “sapere”; è ciò che Dilthey chiamava *verstehen*, in quanto diverso da *wissen*. Vico è la prima persona ad aver scoperto la differenza tra “comprensione” e conoscenza, per esempio del mondo esterno. Noi parliamo di natura, ma ciò che sappiamo della natura è ciò che scopriamo del mondo esterno. Vediamo i nostri corpi, ma possiamo ugualmente parlare del tipo di sensazione che ci procura il fatto di essere un essere umano, abbiamo una visione “dall’interno”; non solo in quanto semplici osservatori, ma in quanto attori, questo è il tema della *Scienza Nuova* di Vico. La comprensione concerne i fini, i sentimenti, le speranze, le paure, gli sforzi coscienti e incoscienti, mentre la scienza concerne l’attitudine dei nostri corpi nello spazio. In altri termini, noi sappiamo ciò che significa assomigliare a un tavolo, ma non sappiamo cosa significa essere un tavolo. Comprendere le culture del passato significa comprendere ciò che quelle persone cercavano. Come si percepivano in relazione agli altri. Come vedevano il mondo e come si percepivano nel mondo. I nostri metodi non sono affatto paragonabili a quelli della fisica: il fatto è che noi possiamo conoscere molto più su noi stessi che sulla natura, che osserviamo e manipoliamo, ma non possiamo “comprendere”.

Nel suo saggio su Vico e l’ideale dell’Illuminismo⁶, lei mostra che il conflitto tra monismo e pluralismo diventa una questione centrale nel pensiero di Vico. Considera Vico il primo pensatore del pluralismo nella storia del pensiero occidentale?

No, l’idea di varietà è vecchia almeno quanto Senofane e Erodoto. Il XVII e il XVIII secolo sono secoli monisti. In effetti, Vico era interessato alla progressione delle culture, è su un piano teologico e non positivista che distingueva una cultura dall’altra: per questa ragione ha messo l’accento sulle differenze e non sulle somiglianze; in ciò affonda la radice del pluralismo.

È d’accordo con Karl Löwith, per il quale la dottrina di Vico del “verum-

factum” è influenzata da Tommaso d'Aquino e dal tomismo?

No. La dottrina del “*verum-factum*” non è influenzata dal tomismo, ma da Agostino. Agostino dice che solo Dio sa ciò che fa. Sapere e creazione sono la stessa cosa. Dio conosce il mondo perché è il suo sapere che l'ha fatto, noi non lo conosciamo perché non l'abbiamo fatto. Ovviamente, Vico è cattolico: si muoveva in un ambiente di preti ed era, politicamente parlando, un reazionario anti-illuminista. I marxisti rifiutano di ammetterlo solamente perché Marx ha detto che Vico ha fatto per l'evoluzione delle coscienze ciò che il marxismo fa per il cambiamento della storia. È la ragione per cui anche Trotsky menziona Vico, credo nella prima pagina della *Storia della Rivoluzione russa*¹⁷. Vico è ben visto in Unione sovietica, ma fondamentalmente era un cattolico dissidente. Non era un tomista, perché il tomismo crede nella conoscenza innata delle leggi naturali, ciò a cui Vico si opponeva: pensava che gli uomini potessero imparare queste verità, ma che i barbari non le possedessero.

Per lei, Vico ha almeno un precursore: Nicola Cusano.

Sì, dice qualcosa del genere¹⁸. Non ricordo più molto bene, ma non penso che Vico ne parli.

CONTRO HANNAH ARENDT

È d'accordo con Hannah Arendt quando dice: «Vico, considerato da molti il padre della storia moderna, non si sarebbe dedicato alla storia nelle condizioni moderne. Si sarebbe dedicato alla tecnologia, perché la nostra tecnologia fa esattamente ciò che Vico pensava che l'azione divina facesse nella natura e che l'azione umana fa nella storia»?

Che meravigliosa assurdità! Beninteso, è esatto dire che Vico, se fosse vissuto oggi, avrebbe prestato attenzione alla tecnologia, perché essa è un fattore centrale nell'evoluzione della nostra civiltà. Chiunque si interessi oggi alla civiltà è obbligato a prendere in considerazione i cambiamenti tecnologici. Una delle cose più giuste che Marx abbia mai spiegato è la forte influenza esercitata dai fattori tecnologici sulla modalità in cui le persone vivono e pensano, in altri termini sulla loro intera cultura. È vero, Saint-Simon l'aveva detto prima di lui, ma i marxisti tendono a glissare su questo dettaglio. Marx prestò attenzione a Saint-Simon come a Vico. Nessuno dubita che Vico si sarebbe interessato all'influenza che i cambiamenti tecnologici esercitano sulla nostra cultura, ma l'idea che la tecnologia oggi avrebbe rimpiazzato il suo interesse per la storia dei vari percorsi dell'attività umana, del tessuto del movimento storico, è frutto della tipica mancanza di comprensione della famosa Hannah Arendt. Non ho un grande rispetto per la signora, lo riconosco. Molte persone distinte hanno ammirato i suoi lavori. A me riesce impossibile¹⁹.

Perché?

Perché no. Penso che non abbia argomenti e che non offra prova di un pensiero serio sul piano filosofico o storico. È un'accozzaglia di libere associazioni metafisiche.

Ha letto i suoi libri?

Certo, ho provato a leggerne più d'uno, perché alcuni amici me ne avevano tessuto l'elogio. Il primo che ho sfogliato era *Le origini del totalitarismo*²⁰. Penso che ciò che dice dei nazisti sia giusto, anche se non originale, ma per quel che concerne i russi si è semplicemente sbagliata. In seguito ho letto *La condizione dell'uomo moderno*, che sembra poggiare su due sole idee, entrambe false. La prima, che i greci, al contrario degli ebrei, non rispettavano il lavoro. È vero che per Aristotele gli operai manuali, e ancora meno gli schiavi, non potevano costituire una vera *polis*, perché non avevano né l'educazione né il tempo libero né i larghi orizzonti della *Megalopsychia*. Erano troppo dipendenti, le loro vite e i

loro orizzonti troppo stretti. Platone, per parte sua, non amava molto il proletariato. Ma, al di là di questi due casi, non esiste una dottrina del lavoro presso i greci. C'era un dio del lavoro in Grecia, *Ponos*. Ercole è un semi-dio, e nonostante questo non si astiene dalle forme più modeste di lavoro – pulisce le scuderie, strangola l'idra. Socrate realizzava monumenti funebri, il grande Cleone, il demagogo, era un tintore. Arendt fa notare che i lavoratori non avevano il diritto di voto. Ora prendiamo gli ebrei: per loro, il lavoro è una maledizione; a causa della caduta di Adamo, “con il sudore della tua fronte” ti guadagnerai da vivere. Il Talmud dice che il fatto di essere un lavoratore manuale non deve impedire di essere un grande rabbino. Bisogna onorare i grandi educatori anche fossero dei calzolai o dei falegnami, ma non c'è alcun merito nel lavoro, è una necessità. Nei tempi antichi, chi non aveva bisogno di lavorare era semplicemente fortunato, non c'era niente contro i ricchi in quanto tali. I profeti ebrei non denunciano i ricchi, solo le cose perniciose che i ricchi e i potenti potrebbero fare. L'idea che si debba lavorare, *laborare est orare*, è una dottrina cristiana. Fichte, Schelling celebrarono il lavoro in quanto atto di creazione e l'artista come colui che impone la sua personalità sulla materia bruta. Cosa c'entra questo con Omero, Sofocle, Isaia o il Rabbino Akiba²¹?

Hannah Arendt in effetti è enormemente influenzata dai pensatori tedeschi.

Sembra non essere stata influenzata da nessun altro. Diciamo che fu più che altro influenzata da Heidegger e Jaspers, ma non ho ancora scoperto qualcosa di suo che mi abbia colpito o mi abbia fatto riflettere; qualcosa in grado di fare chiarezza: Auden, Lowell, Mary McCarthy cosa ne hanno tratto? Quando ho interrogato Auden a questo proposito è rimasto in silenzio e ha cambiato argomento. Un atteggiamento molto strano.

Ha letto il libro La tradizione nascosta? È molto vicino alla sua lettura di Herder, per esempio.

No, non l'ho letto, ma mi spaventa un po' sentirle dire che è vicina a me.

Non le piace perché non è stata sionista?

No, ma sa, era sionista quando l'ho incontrata la prima volta.

Quando l'ha incontrata?

A New York, nel 1941, dal mio amico Kurt Bloomenfeld, il leader dei sionisti tedeschi. Lavorava per un'organizzazione che cercava di far uscire i bimbi ebrei dalla Germania per condurli in Palestina. A quell'epoca era al cento per cento sionista. Quando l'ho incontrata la seconda volta, circa dieci anni dopo, si mise ad attaccare Israele. Ovviamente aveva diritto di cambiare opinione – non ho niente in contrario. Sono i suoi scritti che mi hanno ripugnato. Gerhard Scholem²² la conosceva bene. Aveva intrattenuto una polemica con lei.

A proposito del libro di Arendt Eichmann a Gerusalemme?

Sì. Non sono pronto ad accettare la sua idea della banalità del male. Per me si tratta di un'idea sbagliata. I nazisti non erano affatto “banali”. Eichmann ha creduto profondamente in ciò che faceva²³. Ho chiesto a Scholem perché le persone ammirassero Arendt. Mi ha risposto che nessun filosofo serio l'ammirava; gli unici a poterla apprezzare erano gli uomini di lettere. Per gli americani, Arendt rappresenta il pensiero continentale, ma nessuna persona colta, per non parlare dei pensatori seri, poteva sopportarla. Ecco ciò che pensava Scholem, e la conosceva dagli anni Venti.

Si considera un sionista?

Sì, certamente. Non sono stato convertito al sionismo; già da scolaro ero sionista. I miei genitori non lo erano. Mi son lasciato coinvolgere dal sionismo naturalmente, pensavo fosse la cosa giusta. Ho compreso molto presto che, ovunque, gli ebrei costituivano una minoranza. Mi sembrava che non esistesse un solo ebreo al mondo che non fosse, a un livello o a un altro, socialmente a disagio. Ogni ebreo si sente a disagio, anche se viene trattato bene, anche se è magnificamente “integrato” e ha amici ovunque; rimane sempre un vago senso di insicurezza personale. Non penso che esista un solo Paese nel quale gli ebrei abbiano una sensazione di totale sicurezza. Dove non si pongano la questione: «*Cosa nasconde lo sguardo degli altri nei miei confronti? Cosa pensano di me?*». Lei lo sa, gli iraniani non sono molto interessati allo sguardo che i turchi rivolgono loro. I cinesi non si preoccupano affatto di quello che gli indiani pensano di loro. Goethe è stato un grande poeta tedesco. Ha scritto sulla vita, sull'amore, sul dolore, sulle idee, sul pensiero. Siccome era tedesco, fu un grande poeta tedesco. Anche Heine è stato un poeta tedesco, ma ha soprattutto scritto a proposito di ciò che significa essere tedesco. Dipende dal fatto che Heine non è mai stato completamente accettato dai tedeschi, non si sentiva molto a suo agio in quanto ebreo. Ne ha sofferto: è tipico di ciò che sto cercando di dire. Heine parla dei tedeschi e della Germania; il compositore Felix Mendelssohn si è comportato come un convertito al germanismo; fu lui a rilanciare Bach e la musica luterana tedesca, Schumann e Brahms non sentivano la necessità di ricreare una tradizione tedesca. Avevo la sensazione che dovesse ben esistere un posto in cui gli ebrei non si dovessero sentire costretti ad avere coscienza della loro propria esistenza, dove non sentissero la necessità di essere riconosciuti. Un luogo in cui fornire il loro contributo alla propria cultura d'origine e vivere delle vite normali, passando inosservati. L'obiettivo del sionismo risiede nella normalizzazione; creare delle condizioni grazie alle quali gli ebrei possano vivere come una nazione, come gli altri.

Alexandre Kojève, il pensatore hegeliano, mi disse un giorno: «Gli ebrei hanno la storia più interessante di tutti i popoli. E nonostante questo vogliono essere una nuova Albania! Com'è possibile?». Gli risposi: «Per gli ebrei assomigliare all'Albania rappresenterebbe un progresso. 600.000 ebrei rumeni furono vittime del nazismo – come agnelli condotti al macello. Tentarono di fuggire. 600.000 ebrei palestinesi invece non scapparono anche se Rommel era alle loro porte. Ecco la differenza. Consideravano la Palestina il loro Paese e se proprio

dovevano morire, sarebbero morti non solo nel loro Paese, ma per il loro Paese». Ecco ciò che voglio dire. Non voglio che gli ebrei rinuncino a vivere là dove vivono. Se non si considerano come una minoranza, benissimo. Non c'è niente di male a essere una minoranza. Alcuni considerano le minoranze come un elemento inquietante – T.S. Eliot, per esempio, e gli *integristi* francesi che lo influenzarono. Le minoranze costituiscono sovente uno stimolo di qualità per le maggioranze, un lievito, un fermento, ma non si dovrebbe forzare nessuno a essere una minoranza. Chi non vuole appartenere a una minoranza e desidera una vita normale può riuscirci solo in un Paese di cui condivide la cultura. Questa possibilità deve esistere anche per gli ebrei.

Pensa che la fondazione dello Stato di Israele abbia risolto il problema ebraico?

Per gli ebrei presi uno a uno, in quanto individui, no. Non il problema personale, ma il problema politico sì. Gli israeliani non hanno problemi esistenziali. Avranno ovviamente altri problemi da affrontare, problemi seri, ma si sentono a loro agio, *nella loro pelle*. È questo ciò che voglio dire. Hanno pagato un prezzo, ma il risultato sembra valerne la pena. Anche gli ebrei americani che hanno sostenuto Israele, oggi si sentono meno stranieri negli Stati Uniti rispetto agli anni Trenta. Nello stesso modo che i greci hanno la Grecia, i tedeschi la Germania, gli ebrei hanno una patria in Palestina, a Gerusalemme. Sul piano psicologico, è una patria di sostituzione. Gli ebrei di origine polacca non sentono le loro radici in Polonia. Per gli ebrei che non possiedono delle radici geografiche reali, immaginarne di nuove li ha resi felici, si tratta di un prodigioso atto di restituzione psicologico: essere decolonizzati.

Non desidera andare a vivere in Israele?

È troppo tardi per me, non parlo molto bene l'ebraico e sono troppo vecchio per cambiare il mio modo di vivere. Quando vado in Israele mi sento completamente libero, non mi sento in un Paese straniero. In Israele, non ho il sentimento di essere ebreo, in Inghilterra, sì. Non mi sento fiero né mi vergogno di essere ebreo. Sono come sono, nel bene e nel male. Alcuni hanno i capelli castani, altri biondi, alcuni sono ebrei

come altri sono galli. Per me, essere ebreo è avere due mani, due piedi, insomma, essere un uomo normale. Israele è un Paese con i cui abitanti sento un'affinità naturale, ma resto leale all'Inghilterra, a Oxford, al liberalismo, a Israele e alle istituzioni con le quali mi identifico.

Cosa pensa dei problemi di Israele?

Sul piano politico, ci sono problemi molto gravi e penso che il governo attuale abbia commesso degli errori terribili. Non sono un sostenitore di Shamir, di Sharon o di Begin. Credo che abbiano fatto un male incredibile a Israele, sul piano culturale, morale, politico e materiale.

Pensa che una soluzione con i palestinesi sia possibile?

Sì, certamente. Vede, io capisco gli israeliani, con la loro paura, anzi orrore del terrorismo, ma hanno torto quando dicono: “*Non parlate con gli arabi, sono tutti nemici, ci odiano*”. Li capisco, ma hanno torto. Comprendere le persone alle quali ci opponiamo è ciò che ci insegna Herder.

HERDER E LA CONCEZIONE DELLA SOCIETÀ

Lei ravvisa una grande somiglianza tra le opinioni di Vico e quelle di Herder, anche se afferma, nel saggio su Herder e l'Illuminismo²⁴, che Herder lesse La Scienza nuova di Vico almeno vent'anni dopo che la propria teoria della storia aveva preso forma.

Esistono diverse ipotesi su questo legame. Non le trovo interamente

convincenti. Ci fu Cesarotti, che aveva letto Vico, che scrisse dei commenti su Ossian e Omero. Herder avrebbe potuto conoscere così le idee di Vico su Omero, per esempio, e ciò che queste comportavano in Cesarotti, di cui parla. Ecco un'ipotesi sostenuta, per esempio, dal professor Clark, del Texas. Poi ho scoperto gli scritti di un italiano, il conte Calepio, che certamente conosceva le idee di Vico. Era in corrispondenza con il letterato svizzero Jakob Bodmer, che scriveva le saghe e le leggende popolari tedesche²⁵. Bodmer, Breitinger e altri rilanciarono l'interesse per *La canzone dei Nibelunghi* e, in generale, per la poesia medievale. Studiavano le canzoni primitive e la letteratura considerata sino ad allora un modo d'espressione culturale barbaro. Ecco un altro possibile ponte tra Vico e Herder. E poi c'è il vescovo Lowth, professore di ebraico a Oxford. Per lui, l'Antico Testamento era il poema epico del popolo della Giudea. Un'idea nuova, ripresa da Herder, ma la relazione tra Vico e Herder non è mai stata adeguatamente chiarita. Herder menziona Vico, per la prima volta, come accennava, vent'anni dopo aver formulato in modo compiuto le proprie idee sulla storia, nel 1773 o forse anche prima. Qualche anno prima che Goethe inviasse un esemplare de *La Scienza nuova* a Jacobi. Così, se ci fu influenza, non fu diretta – al massimo si manifestò attraverso degli intermediari. In ogni caso, i debiti e le influenze sono sempre molto difficili da stabilire, ma le similitudini dei punti di vista, nella fattispecie, sono abbastanza sorprendenti.

«La concezione della società di Herder ha dominato il pensiero occidentale, ma l'importanza di questa influenza non è sempre stata riconosciuta, perché essa entra troppo profondamente nella struttura della riflessione ordinaria». È questa la ragione principale per cui Herder è ignorato dal pensiero contemporaneo?

Credo di sì. O lo si ignora, o lo si attacca. In genere è conosciuto come il padre del nazionalismo tedesco: è considerato da una manciata di anti-nazionalisti come un anticipatore di Fichte, Hegel, Bismarck, del Kaiser e in fin dei conti del nazismo, ma Herder in realtà è la prima persona a insistere sul fatto che il bisogno di appartenere a una comunità è un bisogno di base, forte almeno quanto il bisogno di mangiare, di bere e gli altri bisogni dell'uomo: detto questo, era profondamente anti-imperialista e anti-naturalista. Alcuni filosofi identificano certi bisogni psicologici di base; prima non li si percepiva chiaramente, non li si descriveva, ma una volta formulati diventano

argomenti di discussione. Per esempio, si può dire che Hegel abbia identificato il bisogno umano di riconoscimento: «Voglio che venga riconosciuto il mio stato, i miei bisogni, il mio carattere in quanto entità individuale, indipendente». Non voglio che ci si comporti nei miei confronti come se fossi dipendente, schiavo. Rivendico i diritti che gli altri rivendicano per se stessi. Vede, il riconoscimento è qualcosa che le persone rivendicano in maniera chiara. Ovviamente, se avesse interrogato a tal proposito i greci o i romani usando delle espressioni appropriate, avrebbero potuto capire ciò che intendeva, ma nessuno aveva formulato questo bisogno in un linguaggio più chiaro di quello impiegato da Hegel. Lo stesso vale per Herder; tutti hanno sempre saputo che le persone appartengono a delle tribù e che non sono felici in esilio, ma Herder, almeno per quanto ne so io, è stato il primo a dire che l'appartenenza a una comunità è un bisogno essenziale. Forse ha insistito troppo, come spesso capita a coloro che scoprono qualcosa. In ogni caso, Herder ha compreso questo bisogno di base. Secondo lui, "appartenere" significa che le persone capiscono quel che uno dice senza aver bisogno di imbarcarsi in spiegazioni, significa che i gesti, le parole, tutto ciò che entra nella comunicazione viene compreso senza mediazione.

Un giorno, mi ricordo, un mio amico originario dei Balcani stabilitosi in Inghilterra da almeno quarant'anni, mi disse: «La solitudine non si manifesta quando si vive lontani dagli altri. Essa si manifesta quando le persone non comprendono ciò che si dice». È un'osservazione di grande perspicacia. Certo, fino a un certo punto si riescono a capire le persone appartenenti a luoghi o tempi lontani, ma non nel modo diretto e istintivo in cui le persone che vivono insieme comunicano di solito tra di loro. È la ragione per cui Herder pensa che il linguaggio, le abitudini, i gesti, le reazioni istintive siano elementi che creano unità e solidarietà – i punti di vista, le culture, le entità sociali distintive.

Il modo in cui i portoghesi mangiano, bevono, camminano, parlano, si alzano, le loro leggi, la loro religione, il loro linguaggio, tutto ciò che noi riconosciamo come tipicamente portoghese possiede un certo stile, un'essenza portoghese, che non si applica all'atteggiamento tedesco. Forse la concezione portoghese della legge e della storia e la concezione tedesca di queste nozioni hanno una qualche somiglianza, ma in fondo restano differenti. Quali che siano le similitudini, i portoghesi non si sentono a casa propria in Germania: la nostalgia è tenace. L'idea di ciò che fa avanzare le famiglie, gli ambienti, le società, le nazionalità è profondamente influenzata da Herder. Ciò spiega per esempio l'influenza, diretta o indiretta, esercitata da Herder sugli ebrei o sugli slavi del Nord; ha espresso molto chiaramente il senso della loro

identità, sulla quale, tra i teorici precedenti, solo Vico e Montesquieu avevano messo l'accento.

LA STORIA DELLE IDEE: UNA DISCIPLINA SOLITARIA

A proposito di solitudine, lei si considera un pensatore solitario?

Da filosofo non ero solitario. Finché ho insegnato filosofia a Oxford ero membro di un gruppo di filosofi, parlavamo tutti lo stesso linguaggio, discutevamo dei medesimi argomenti, facevo veramente parte di un movimento. Ovviamente ero critico di una certa disposizione positivista, ma appartenevo al movimento. Poi i miei centri di interesse sono cambiati. La storia delle idee non è molto in voga nella vita universitaria britannica. Di fatto, mi son trovato un po' isolato, non c'era molta gente con la quale potessi parlarne. Non è un soggetto che interessi molto agli inglesi. Probabilmente non può che costituire un minimo interesse per persone convinte che le proprie idee abbiano una portata universale; queste persone di solito non perdono tempo a capire la storia delle idee. I francesi, senza alcun dubbio, pensano che le idee francesi abbiano una importanza universale: la cultura francese è assimilata alla Cultura. Non ne esiste altra tanto autentica e universale; le persone che non ne sono state illuminate sono davvero sfortunate. E nonostante questo, esiste una storia delle idee francesi, in particolare delle idee politiche e sociali, libri che si chiamano “*Da Jean Bodin a Montesquieu*”, “*Da Montesquieu a Rousseau*”, “*Da Rousseau a Saint-Simon*” e si continua così fino a Léon Bourgeois, Jaurès e Sartre. Prendiamo, per esempio, il contesto del XIX secolo e supponiamo che lei sia un peruviano o un indiano colto. Essere colto voleva dire aver almeno sentito parlare di (non necessariamente aver letto) Adam Smith, magari non Bentham, anche se sarebbe stata una buona cosa. Certamente John Stuart Mill, Burke, Carlyle, Darwin, Spencer e persino Ruskin erano considerati pensatori maggiori. Il contributo degli inglesi alle idee dominanti del XIX secolo fu d'importanza capitale, che fosse accolto o rifiutato. Se prendiamo i tedeschi, il nostro peruviano doveva aver

sentito parlare di Hegel, Marx e Nietzsche, probabilmente di Schopenhauer. Per quanto riguarda i francesi, Rousseau, Michelet, Taine forse, ma per esempio non necessariamente Renan.

E nonostante questo, per quanto ne sappia, non esiste un solo libro conosciuto sulla storia del pensiero inglese. Ovviamente, ci sono un paio di libri sulla filosofia inglese nel senso tecnico del termine, ma sulla storia delle idee generali da Bacon a Hobbes, da Locke a Burke e Hume, da Hume a Mill e, continuando, fino a Newman, Tawney o Russell, sui legami tra loro, o sull'assenza di legami, niente! Senza dubbio ci sarà qualche oscuro volume, pubblicato chissà quando e al quale nessuno fa riferimento. Non dico che la storia delle idee di un Paese, da un pensatore a un altro pensatore, sia necessariamente un buon libro da scrivere: libri simili, di solito, glissano sulle idee individuali, senza accordare l'attenzione necessaria ai significati essenziali dell'una o dell'altra – non è utile leggere la storia scritta da Kuno Fischer sui pensatori tedeschi da Kant a Fichte, Schelling e Hegel. È nondimeno significativo che i tedeschi abbiano ciò che chiamano *Geistesgeschichte*, *Ideengeschichte*, e così di seguito; lo stesso vale per i francesi; le università americane hanno delle cattedre di “Storia intellettuale americana”, ma in Inghilterra non penso che ci siano più di due o tre specialisti che lavorano in questo campo. Per questa ragione mi sento un po' isolato. Non ci si può fare niente. Faccio del mio meglio in un angolo di storia negletta nel mio Paese. Ecco, una lunghissima risposta a una domanda cortissima!

Note

¹*Against the Current: Essays in the History of Ideas* (1989).

[Torna](#)

²Il *principe* fu scritto nel 1513 e pubblicato nel 1532. I *Discorsi sulla prima decade* di Tito Livio apparvero nel 1520.

[Torna](#)

³L'edizione Brunschvicg dei *Pensieri* recita (n. 139): «Tutti i mali degli uomini vengono da una sola cosa, non saper rimanere a riposo in una stanza».

[Torna](#)

⁴Nel 1513. Non si allontana molto da Firenze, ma dovrà attendere il 1519 per rientrare nelle grazie di Lorenzo de' Medici.

[Torna](#)

⁵Il *Leviatano*, o *La materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* (1651) è l'opera principale di Hobbes, con il *De Cive* (1642). Il Leviatano è un mostro marino della mitologia fenicia che troviamo nella Bibbia, nel Libro di Giobbe.

[Torna](#)

⁶Benedetto Croce (1866-1952), Ministro dell'Istruzione pubblica (1920-1921), rifiutò di appoggiare il fascismo; nel 1947 presiedette il partito liberale. Gli si deve, tra le altre, *La Logica come scienza del concetto puro* (1909), *Storia del barocco in Italia* (1929) e *La Storia come pensiero e azione* (1931).

[Torna](#)

⁷Arturo Toscanini assunse la direzione de La Scala di Milano dal 1920 al 1929; non fece alcuna concessione a Mussolini, arrivato al potere nell'ottobre del 1922. Si rifiutò persino di dirigere l'inno mussoliniano nel 1926, prima dell'esecuzione di *Turandot*.

[Torna](#)

⁸Nato a Mosca nel 1902, Alexandre Kojève è morto a Parigi nel 1968. Arrivato in Francia nel 1928, con un dottorato in filosofia, insegna all'École pratique des hautes études dal 1933 al 1938. Partigiano (nel gruppo "Combat"), nel 1946 viene assegnato alla Direzione delle relazioni esterne del Ministero dell'Economia e delle Finanze. I suoi corsi su Hegel hanno avuto un'influenza considerevole sul pensiero francese, specialmente su Georges Bataille e Jacques Lacan.

[Torna](#)

⁹Johann Georg Hamann (1730-1788), il "Mago del Nord", oppose al razionalismo classico e a quello di Kant un pensiero mistico che influenzerà Herder e Goethe (*Crociate di un filologo*, 1762; *Metacritica [Metakritik] del Purismo della*

Ragione, 1784).

[Torna](#)

¹⁰*Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (1790).

[Torna](#)

¹¹Il giornalista e pamphlettista americano Thomas Paine (1737-1809), guadagnato alle idee della Rivoluzione francese – sedette alla Convenzione come delegato girondino – ne fece l'apologia contro Burke in *The Rights of Man* (1791-1792).

[Torna](#)

¹²*Abbozzo di un ritratto storico dei progressi dello spirito umano*.

[Torna](#)

¹³Giambattista Vico nasce nel 1668 a Napoli e vi muore nel 1744, dieci anni dopo il passaggio della città ai Borboni.

[Torna](#)

¹⁴Robin George Collingwood è stato professore di filosofia all'università di Oxford. Morto nel 1943, è l'autore di *The Idea of History* e *The Principles of Art*.

[Torna](#)

¹⁵«The Divorse between the Sciences and the Humanities» (1974), ripreso in *Controcorrente*.

[Torna](#)

¹⁶«Vico and the Ideal of the Enlightenment» (1976), ripreso in *Controcorrente*.

[Torna](#)

¹⁷1931-1932.

[Torna](#)

¹⁸Nicola Cusano (1401-1464), l'autore de *La dotta ignoranza* (1440).

[Torna](#)

¹⁹Nata a Hannover nel 1906, Hannah Arendt fuggì dalla Germania nazista nel 1934 per trasferirsi negli Stati Uniti. Morì a New York nel 1975.

[Torna](#)

²⁰Pubblicato negli Stati Uniti nel 1951.

[Torna](#)

²¹Rabbino palestinese (50-135) che adottò un metodo originale di interpretazione mistica della Bibbia e una classificazione sistematica della Mishnà.

[Torna](#)

²²Gershom Gerhard Scholem (1897-1982), grande specialista della Kabbalà, è l'autore di *Grandi correnti della mistica ebraica* (1941); di *Sabbatai Tsevi* (1957); *Le origini della Kabbalà* (1966); *Il messianismo ebraico* (1974), così come di un libro di memorie, *Da Berlino a Gerusalemme*.

[Torna](#)

²³Eichmann fu impiccato in Israele nel 1962. Il libro di H. Arendt è uscito in Italia nel 1964.

[Torna](#)

²⁴«Herder and the Enlightenment» (1965), ripreso in *Vico e Herder*.

[Torna](#)

²⁵*Collezione delle Minnesänger*, 1758-1759.

[Torna](#)

TERZA INTERVISTA:

LE IDEE POLITICHE ALLA PROVA DEL TEMPO

SU ORDINAZIONE...

RAMIN JAHANBEGLOO – *Lei è stato comparato una volta a un sarto che lavora solo su ordinazione. Io invece non penso che lei sia il risultato del puro caso. Si sente vicino ai pensatori su cui lavora?*

ISAIAH BERLIN – No, non è frutto del puro caso. Non faccio tutto ciò che mi viene chiesto di fare. Rifiuto molte più richieste di quante ne accetti. Nonostante questo, mi domando come mi sia trovato a lavorare su Vico e Herder. Per ciò che riguarda Vico, l'Istituto italiano di Londra mi ha chiesto di dire qualcosa su di lui. Conoscevo il direttore dell'Istituto e mi propose di tenere una conferenza su un argomento italiano. Io adoro l'Italia e gli italiani. Mi son detto: "Perché no?", ma gli italiani non hanno molti pensatori di prim'ordine – chi a parte Machiavelli, Vico e Croce? Marsilio da Padova? Pomponazzi? Pareto? Rispetto a Leibniz? Kant? Wittgenstein? È così che ho scelto Vico, un pensatore molto originale, il cui genio è stato apprezzato molto dopo la sua epoca.

Considera Dante un pensatore?

Non sono molto forte in filosofia religiosa, ma il *De monarchia* è un trattato politico importante. A questo livello, anche Marsilio da Padova è un pensatore importante. Lo stesso vale per Beccaria¹. Ci sono stati pensatori italiani nel periodo dell'Illuminismo e nel XVIII secolo. Tuttavia, per ciò che riguarda la filosofia propriamente detta, Vico è il filosofo più originale che gli italiani abbiano prodotto. Michelet e Sorel l'hanno salutato come un genio, cosa che mi condusse ad affrontarne la lettura; come potevo aspettarmi, ne rimasi affascinato. È la ragione per

cui pensavo di poter dire qualcosa e così ho cominciato le mie conferenze a Oxford. Credo che la prima edizione del mio lavoro sia stata realizzata in italiano, a Roma, e in seguito pubblicata in inglese. La stessa cosa successe per Herder. Mi avevano domandato di tenere una conferenza all'università Johns Hopkins di Baltimora. Desideravano qualcosa che trattasse di filosofia della storia. Avevo letto Herder perché all'epoca mi interessavo alla nascita del nazionalismo in Europa. È così che tutto è cominciato. Il punto di partenza è sempre una conferenza o un articolo.

L'UMILIAZIONE DEI TEDESCHI

Nel suo saggio su Herder, lo descrive come un “campione precoce e appassionato della varietà” e “uno dei primi a opporsi all'uniformità”. Potrebbe chiarire questa idea?

Ci proverò. L'idea centrale della dottrina di Herder è la grande diversità delle tradizioni nazionali e culturali. Non è un nazionalista, anche se lo si è accusato di nazionalismo – ragione per cui lo si è anche incensato d'altra parte. È un errore. Quando dice *national* e *Nationalgeist*, bisogna intendere cultura nazionale. Si tratta di farne una reazione all'atteggiamento condiscendente dei francesi nei riguardi dei tedeschi. Secondo me, il movimento romantico che comincia in Germania è stato influenzato dall'umiliazione sistematica dei tedeschi, dallo sguardo “dall'alto in basso” che subivano da Parigi. A questo proposito ho una sorta di “idea fissa”. La mia opinione è che i tedeschi non abbiano conosciuto un vero Rinascimento. Probabilmente non si trova questa versione nei libri di storia tedeschi, ma credo sia così. Se lei avesse attraversato l'Europa, diciamo da Lione a Vienna, nel 1500, avrebbe trovato il Rinascimento in Francia, dove esisteva un altissimo livello culturale persino nelle province meridionali: avrebbe potuto incontrare poeti e pittori magnifici. In Germania, avrebbe trovato Dürer, Grünewald e altri pittori eccellenti ed eruditi formidabili, come Reuchlin², ecc. Immagini ora di fare questo viaggio a cavallo del 1600. In Francia, la Pléiade, i libertini³, il ricordo ancora fresco di Montaigne e di

Rabelais. Nei Paesi Bassi, pittori dotati del più alto genio. In Inghilterra avrebbe trovato Shakespeare, Marlowe, Bacon. In Spagna Cervantes, el Greco, Velasquez, Lope de Vega. In Italia pittori eccellenti, i manieristi⁴, Galileo, Torricelli. E poi cose appassionanti in Svezia e in Polonia. Cosa succedeva allora a Vienna o in Germania? Nulla. Un pensatore originale: Keplero a Monaco. Chi aveva sentito parlare di lui, allora? Jakob Boehme, il calzolaio della Slesia? Il primo tedesco è stato Heinrich Schütz, il compositore. La vera nascita della Germania si ha con Leibniz, alla fine del XVII secolo. Nell'intervallo? *Simplicissimus*⁵. Di solito, la ragione che si avanza è l'impatto della Guerra dei Trent'Anni, ma gli italiani furono altrettanto coinvolti e nonostante questo la cultura italiana continuò. Le sconfitte non arrestano per forza le culture. Ci sono stati dei poeti in Germania, è vero, ma la Germania in quel periodo non era una grande nazione come l'Inghilterra o l'Italia.

Che ruolo ha giocato, secondo lei, la Riforma nella nascita della cultura tedesca?

Me lo chiedo anche io. Non sono uno storico, ma ho l'impressione che abbia contribuito a far abortire il Rinascimento tedesco. Si possono osservare dei grandi movimenti ascendenti tra i tedeschi nel torno d'anni tra il 1470 e il 1510, ma nel 1580? Nel 1600? Althusius? Keplero? Boehme? Questo non è un movimento culturale. Se le domandassi cosa c'è all'origine del Rinascimento a Firenze, lei potrebbe darmi molte spiegazioni. Mi direbbe che era una città fiorente, con un commercio sviluppato, mi ricorderebbe che vi si poteva osservare un declino della religione, che si studiava da secoli, ma tutto ciò era vero già nel 1450 eppure nessuno sarebbe stato in grado di prevedere il grande Rinascimento italiano del XV secolo. Le spiegazioni storiche chiariscono certi aspetti, tracciano contorni di possibilità, definiscono le potenzialità, ma non permettono di fare delle previsioni sulla base di modelli storici: non si formulano secondo la struttura A, poi B, poi C, come per Marx o Hegel.

Non conosco la causa del declino della cultura tedesca: può darsi sia la Riforma, pur con un genio artistico potente, giuristi importanti, i discepoli di Erasmo. È un po' misterioso, persino la Polonia è stata in quel periodo più produttiva, per esempio in poesia latina. Senza parlare della Spagna, della Francia, dell'Inghilterra – un'incredibile fioritura. È la ragione per cui penso che l'umiliazione dei tedeschi, a causa

dell'orgoglio e della potenza della Francia, sia un fattore importante. Il risultato dell'egemonia culturale di altri Paesi è sempre la stessa. Dapprima ci si sente inferiori, in seguito si comincia a imitare la nazione dominante e infine ci si domanda perché bisognerebbe imitare o scimmiettare gli altri: si inizia a desiderare una cultura propria. È ciò che succede oggi in Africa.

La prima vera e potente reazione tedesca contro la cultura francese è stato il pietismo, un profondo movimento spirituale. I pietisti dicevano in effetti:

Lasciamo ai francesi la loro pittura, la loro musica, la loro architettura, lasciamo i loro abati alle conversazioni con le nobildonne nei salotti. Tutto ciò è impuro, senza valore, persino indegno. La sola cosa che conta veramente è l'anima, la nostra relazione con Dio e con noi stessi, nient'altro conta. Lo spirito interiore, le profondità dell'anima di ogni individuo, *Innerlichkeit*, ecco la sola cosa reale: le cerimonie, lo studio, le gerarchie, niente di tutto ciò conta.

Anche i pietisti rifiutavano la disciplina ecclesiastica. Ne seguì un profondo movimento religioso che influenzò Bach, Kant e Herder. La maggior parte dei maestri e dei professori di quell'epoca sono stati influenzati dal pietismo e dalla ricerca della *Innerlichkeit*, la vita interiore – nella sua forma religiosa e in seguito in quella profana. Herder è un prodotto tipico di questa concezione, specialmente quando dice che ogni civiltà possiede il suo spirito proprio, unico, individuale – il suo *Volkgeist* – da cui tutto proviene, che crea e comprende ciò che è creato⁶.

HERDER, NAZIONALISMO, SIONISMO

Si parla di Herder come di un pensatore nazionalista ma, secondo lei, il suo nazionalismo non è politico. Lei considera la concezione di Herder di una buona società come più simile all'anarchismo di un Thoreau o di un Proudhon che non agli ideali di Fichte, Hegel o dei socialisti politici?

No, Herder è un populista democratico e anti-imperialista, un precursore dei radicali populistici della Russia e dell'Europa centrale.

Herder rifiuta appassionatamente l'idea della conquista; rifiuta l'idea della superiorità di una nazione sull'altra. La proposizione per cui "la mia nazione è superiore alla sua", fonte di ogni nazionalismo aggressivo, per Herder è falsa. Ogni nazione ha il pieno diritto al proprio sviluppo individuale. Faceva mostra di ottimismo credendo che tutti i fiori del giardino umano potessero crescere armoniosamente, che le culture potessero stimolarsi l'un l'altra e contribuire a un'armonia creatrice. Non è così che è andata storicamente, ma Herder è un incurabile ottimista e idealista. Non si trova un nazionalismo politico in Herder, perché il nazionalismo politico nutre l'orgoglio nazionale e conduce inevitabilmente all'aggressione a cui invece egli si opponeva vigorosamente. Nella sua lista dei cattivi c'erano Alessandro il Grande, Giulio Cesare e i romani in generale, i quali schiacciarono innumerevoli civiltà, in Asia Minore per esempio. Solo gli ebrei sopravvissero, non si sa neanche bene come. Crede nella pace, contrariamente a Proudhon, che amava la guerra, ma detto questo, lei ha ragione, perché Herder si sente vicino alle persone che credono nella delega del potere: è contro tutte le forme di centralizzazione. Per questa ragione odiava l'Impero austro-ungarico, che aveva raggruppato in modo artificiale nazioni disparate, diverse. Quando Federico il Grande invitò degli ufficiali francesi per raddrizzare l'economia della Prussia Orientale, quei francesi mostrarono un acuto disprezzo nei confronti di quella che consideravano una popolazione primitiva e questa cosa provocò una reazione anti-francese, in particolare in Prussia Orientale. Herder è vittima di questa francofobia.

Parlando di nazionalismo, penso che per lei sia un'ideologia fondata sulla similitudine tra la vita della società e quella di un organismo biologico.

No, tendo a rifiutare questa metafora. Paragoni di questo tipo tra individui e gruppi possono condurre a errori terribili. In particolare, le metafore biologiche hanno portato a forme irrazionali e brutali di nazionalismo e intolleranza. Esiste qualche cosa come la crescita e lo sviluppo di una nazione, di una società, ma è comunque solo una metafora. È certo che le nazioni non sono organismi biologici, la loro struttura è di natura molto differente, esterna, storica, psicologica.

Lei parla di ferite inflitte al sentimento collettivo di una società come di una

condizione necessaria alla nascita del nazionalismo.

È vero, ma anche questa è una metafora. Ferita significa umiliazione, come conseguenza di una conquista militare o di un'ingiustizia o di una qualsiasi forma di oppressione. Quando una nazione o un gruppo subisce l'umiliazione da parte di un'altra, si presenta di solito ciò che io chiamo il fenomeno del "fucello piegato". Se un fucello viene piegato si può verificare una reazione elastica. Penso che anche le metafore biologiche utilizzate da Hegel possano condurre a delle conseguenze terribili.

Il Volkgeist di Hegel, per esempio?

No, il *Volkgeist* è innocente e esprime un concetto importante. Questa parola è stata inventata da Herder. Per lui, vede, una nazione non è uno Stato, ma un'entità culturale di persone che parlano la stessa lingua, vivono sullo stesso suolo e possiedono le stesse abitudini, un passato comunitario, dei ricordi in comune. Herder non dice niente del sangue né della continuità biologica o di chissà quale altro fattore genetico. Fondamentalmente, era contrario a qualsiasi ideale razziale.

Cosa le fa pensare che il nazionalismo sia ancora vivo nel pensiero europeo di oggi?

Oh, ma è uno dei movimenti più potenti del mondo contemporaneo! Tra le numerose previsioni dei profeti del XIX secolo non figurava la crescita del sentimento nazionalista. Lo vedevano in declino e pensavano che dopo la distruzione di enormi imperi come l'Impero austro-ungarico, l'Impero russo e gli stessi Imperi inglese e francese, i popoli che li costituivano avrebbero sviluppato pacificamente i propri governi nazionali. Mazzini⁷ era in qualche misura un discepolo di Herder. Non parlava di razze, non so se Mazzini abbia mai letto Herder – a quanto ne so, non era tradotto in italiano, ma senz'altro in francese, da Edgar Quinet. Come le dicevo, il nazionalismo non è che una reazione all'umiliazione e le nazioni dominanti non ne soffrono. Il nazionalismo è

una reazione a delle ferite. Prendiamo per esempio l'Inghilterra. L'Inghilterra non era stata invasa né aveva subito gravi sconfitte da almeno ottocento anni. Così, quando il nazionalismo inglese debuttò con l'Impero, non fu molto forte. Ma, ammesso che esista, lo chauvinismo inglese è senz'altro il risultato dell'indebolimento delle frontiere dell'Impero che ha condotto alla dissoluzione dell'Impero stesso. In Francia, il nazionalismo è stato il prodotto della sconfitta del 1870. Il nazionalismo francese esiste già a metà del secolo, ma diventa acuto negli anni 1870-1880, con Barrès, Maurras e l'*Action française*. L'*affaire Dreyfus* è il risultato tardivo dell'umiliazione subita nella guerra franco-prussiana. Sotto Luigi Filippo si può osservare la presenza di un orgoglio nazionale, ma non si tratta veramente di una forma di nazionalismo. Quando un francese del 1789 diceva: "Io sono un buon patriota", non voleva dire: "Sono un membro della nazione francese", ma "Credo nella Libertà, nell'Uguaglianza e nella Fratellanza, nobile dottrina del mio Paese rivoluzionario". Ciò significa: «Sono a favore delle meravigliose idee libertarie proclamate dal mio Paese» e non: «Sono fiero del mio sangue o della mia razza francese».

Cosa pensa del nazionalismo contenuto nella dottrina di un filosofo come Fichte?

Dunque, per quanto riguarda Fichte, non sono sicuro: parla della nazione tedesca e c'è senz'altro molto più nazionalismo in Fichte che non nella Francia della sua epoca. È il padre del romanticismo politico ed è dal romanticismo che è venuto il nazionalismo.

Non pensa che il nazionalismo rappresenti un pericolo per la democrazia nel mondo di oggi?

Assolutamente sì. È un pericolo per ogni cosa. Nazionalismo significa semplicemente dirsi che nessuno è alla nostra altezza, che abbiamo il diritto di fare certe cose perché siamo tedeschi o francesi, significa dunque che noi abbiamo il diritto di fare questo o quello in nome della nazione. Non appena si invoca un'autorità impersonale infallibile come la nazione o il partito o la classe, si è intrapreso il cammino per

l'oppressione.

Pensa che anche il sionismo sia un sentimento nazionalista?

Sì, naturalmente. Il sionismo attuale è tristemente entrato in una fase nazionalista. Le origini del sionismo erano molto civili e herderiane. Gli ebrei desideravano semplicemente un modo di vita che fosse ebraico, non necessariamente dominato dalla religione, vivere come comunità legata da molteplici legami secolari. Gli ebrei volevano un contesto in cui svilupparsi liberamente in quanto comunità, senza paura di persecuzioni o discriminazioni. È così che è cominciato il sionismo. Ciò che Theodor Herzl cercava prima di tutto, fondando il movimento sionista, era qualcosa di molto simile alla III Repubblica francese, vale a dire una democrazia borghese. Non voleva andare oltre. Se legge il suo libro *Judenstaat* (Lo Stato degli ebrei), vedrà che parla di una Costituzione simile a quella di una democrazia borghese europea. Lei mi dirà che Herzl era per temperamento un nazionalista romantico con una missione messianica, ma la sua dottrina era liberale. In questo senso, il mio amico Weizmann, il primo capo dello Stato di Israele, non era un nazionalista.

Torneremo su Weizmann più tardi. Potremmo continuare a parlare di Herder? Lei lo considera come il primo pensatore anti-colonialista e anti-imperialista. A dire il vero, vede una vera affinità con Marx.

Solo sotto questo aspetto. Peraltro non credo che Herder sia il primo pensatore anti-colonialista della storia. In Francia esisteva una *Société des amis des Noirs*⁸. Si tratta di una missione umanitaria, ma di natura diversa a seconda dell'opinione – di Herder o di Marx. Per Marx, gli abitanti delle colonie non europee non erano esseri umani adulti: erano vittime dell'imperialismo capitalista. Non pensava ad essi se non nei termini di uomini i cui movimenti nazionali avrebbero potuto essere utili alla Rivoluzione. Ma, per quanto ne sappia, non ha mai immaginato che avrebbero potuto costituire degli Stati, delle repubbliche, dei parlamenti indipendenti. Herder, dal canto suo, credeva in nazioni libere e indipendenti. Credeva che le nazioni coloniali sarebbero state

capaci di creare le loro proprie identità culturali; per Marx, invece, la cultura è occidentale. Non sono certo che Marx abbia mai effettivamente immaginato una qualsiasi cultura fuori dall'Occidente – la Cina era più lontana dal suo spirito che da quello di Voltaire.

Perché pensa che Herder sia stato affascinato dalla sopravvivenza degli ebrei?

Da una parte, in ragione del fatto che era pastore e conosceva l'ebraico e la poesia ebraica. Una delle sue prime opere tratta di poesia ebraica. In secondo luogo perché s'interessava all'espressione personale dei gruppi nazionali prima che la centralizzazione non schiacciasse le culture individuali, cosa che successe con la Macedonia, la Siria, Roma, con gli Unni, i Goti, i Vandali. Per Herder, gli ebrei sono rappresentanti di una cultura naturale incredibilmente fertile. È la ragione per la quale, dice Herder, dobbiamo comprendere come questi giudei vivessero, ciò che sentivano, ciò che pensavano, dobbiamo comprendere la Bibbia, la loro epopea nazionale. Chi non abbia visto rudi marinai lottare contro una tempesta non può comprendere la poesia primitiva scandinava e finlandese, poesia che Herder considerava magnifica⁹. È per questa ragione che Herder si interessa agli ebrei e per la stessa ragione spera che ogni piccola entità culturale sopravviva e si sviluppi senza essere schiacciata. Secondo Herder, se lei recuperasse i semi sepolti insieme alle mummie nei sarcofagi egizi e li ripiantasse, tremila anni dopo, questi fiorirebbero; se lei *reimpiantasse* gli ebrei in Palestina, avrebbe di nuovo una nazione. Tutto ciò non dipende da una qualche simpatia particolare per gli ebrei tedeschi, come nel caso di Mendelssohn che credeva nell'integrazione, ma dalla convinzione che gli ebrei non avrebbero potuto fornire alcun contributo significativo finché fossero rimasti assorbiti da altre culture. Suppongo che gli ebrei tedeschi fossero quanto meno urtati da queste tesi.

Eppure Herder rimprovera agli ebrei di non aver preservato sufficientemente il senso dell'onore collettivo.

Sì, rimprovera agli ebrei di non tornare in Palestina.

Perché lei considera Herder un empirista?

Dunque, era un pastore cristiano e credeva nella dottrina cristiana, che certo ha poco di empirico, ma quando si interessa alla storia, crede solo ed esclusivamente nell'osservazione minuziosa. Desiderava solamente capire a cosa assomigliassero i popoli; è per questa ragione, ne era convinto, che bisogna imparare le loro lingue, leggere i loro libri, penetrare nelle loro paure, nelle loro speranze, nelle loro immagini e visioni collettive. È una forma di empirismo. Non è un *a priori* come in Hegel. Si ricorda che Hegel sapeva *a priori* che ogni nazione contribuisce alla cultura universale una sola volta per poi abbandonare la scena. Ebbene, aveva torto, almeno per ciò che riguarda la Cina e probabilmente anche l'India.

Per Herder, ogni gruppo ha il diritto di trovare la felicità seguendo la propria strada; per questo pensa sia una formidabile arroganza affermare che tutto il mondo debba diventare europeo. Lei è d'accordo con Herder su questo punto?

Sì, perché no? Fintanto che non si battono tra loro e non diventano aggressive, perché mai dovremmo impedire alle genti di sviluppare la loro cultura seguendo la loro strada? Prendiamo per esempio il problema dei neri in America: per i neri, l'integrazione e l'autonomia sono dei problemi terribili. Lo stesso succede alle persone di colore in Inghilterra. Ciò che voglio dire è che in teoria dovremmo vivere in pace in società multiculturali, ma non è una cosa così facile a farsi.

Pensa che ci sia grande arroganza nell'affermare che, oggi, tutti dovrebbero cercare di diventare moderni?

Beh, non deve essere così, ma se le persone vogliono proteggersi dallo sfruttamento, devono sviluppare una forte base economica autonoma. Non penso che la tecnologia sia qualcosa di cui le persone hanno bisogno in ogni fase della loro storia. Tuttavia, ciò che si può fare, va fatto. Se si possono introdurre alimenti migliori a prezzi più convenienti, bisogna farlo. L'idea di spingere indietro le lancette è

sempre stata fonte di disastri. Prenda per esempio Bakunin, che voleva sopprimere le università. Pensava che l'educazione rendesse gli studenti universitari troppo arroganti e voleva l'uguaglianza assoluta. Non voleva che si potessero disprezzare i contadini o gli operai. Di qui l'idea di sopprimere le istituzioni che favorivano la disuguaglianza intellettuale. Herzen, più intelligente di Bakunin, diceva: «Non si può arrestare il progresso intellettuale. Non sono le armi che fanno danni, sono gli essere umani». Non si può fermare la marcia dello spirito, tutto ciò che si può fare è impedire che venga deviata. L'idea di fermare la società corrotta e di purificare tutto prima di ripartire è stata coltivata recentemente dagli studenti del '68. Volevano innanzitutto eliminare tutte le forme di perversione – distruggere il mondo antico – e solo in seguito riprendere l'avanzata. Non è né possibile né desiderabile. Un'utopia del genere conduce all'amarezza e alla frustrazione.

IL RELATIVISMO NEL XVIII SECOLO

Condivide il relativismo di Herder?

Non penso che fosse relativista. Non credo che il XVIII secolo abbia conosciuto il relativismo. Anzi, ho proprio scritto un testo sull'assenza di relativismo nel XVIII secolo.

Eppure, nel suo saggio su Montesquieu, ne parla come di un relativista.

Mi sono sbagliato. In effetti dice che i persiani fanno una cosa e i francesi ne fanno un'altra. In una comunicazione tenuta a Pisa su "Il relativismo prestato al pensiero del XVIII secolo" spiego la mia tesi. Le diverse culture hanno diversi ideali. Il relativismo significa che a lei piace il caffè con lo zucchero, a me senza. Non c'è modo per stabilire ciò che è corretto, i gusti sono diversi, i valori diversi. Una delle obiezioni tipiche è che non si può affermare che questa stessa proposizione sia

oggettiva. Il relativismo non può essere stabilito, perché la proposizione che spiega il relativismo non può che essere relativa a sua volta. Si reclama al relativismo una verità assoluta. Così, diverse culture hanno ideali diversi e quegli ideali sono valori ultimi per quelle culture. Non sono gli stessi, ma se possiedo un'empatia culturale sufficiente, se riesco a capire, come Herder ci chiede di fare, cosa costituisce il centro di gravità di una cultura, allora posso capire perché le persone in circostanze diverse perseguono determinati obiettivi. Sono anche in grado di comprendere come io stesso, in quelle circostanze, avrei potuto perseguire tale o tal altro obiettivo oppure rifiutarli; è un obiettivo umano permanente, che non esce dall'orizzonte di un uomo normale. Ecco cos'è il relativismo. Il relativismo dice: «I nazisti credevano nei campi di concentramento mentre noi non ci crediamo». Non c'è niente da aggiungere, ma lei dovrà dire: «Se capisco perché i francesi del XVIII secolo credevano alle dottrine classiche e perché i tedeschi consideravano la letteratura ebraica o Shakespeare come oggettivamente desiderabili, possono comprenderli entrambi». Posso preferire i miei ideali. Il fatto che possano anche non sopravvivere non è una buona ragione per non battersi in loro difesa. Qualcuno diceva, secondo me a ragione, che le persone che credono che gli ideali debbano essere assoluti sono dei barbari idolatri.

La civiltà implica accettare la possibilità del cambiamento senza cessare d'essere al tempo stesso completamente votati a – e pronti a morire per – i propri ideali, almeno fintanto che si crede in essi. Platone e Aristotele credevano che gli uomini vivessero naturalmente in un mondo pubblico, che partecipassero, a tutti i livelli, alla vita della Città. I loro successori, gli stoici, gli epicurei, i cinici, gli scettici invece non ci credevano: essi difendevano la ricerca della perfezione individuale. Gli stoici a Roma tentarono di conciliare le due cose, ma tutti potevano comprendere gli ideali altrui, pur criticandoli. Questi ideali facevano parte del ventaglio di opzioni morali degli esseri razionali: uno stoico può entrare nella testa di un platonico e capire come si possano perseguire obiettivi platonici, senza per questo farli propri; questi ideali oggettivi, modi di vita, non sono soggettivi: appartengono alla costellazione dei valori nei termini dei quali è possibile comunicare con persone le cui forme di vita potrebbero anche essere molto diverse dalle nostre – persone che vivono in condizioni diverse e in periodi diversi. I relativisti, i discepoli di Spengler, i positivisti, i decostruzionisti si sbagliano: la comunicazione tra individui, gruppi, culture è possibile perché i valori degli uomini non sono infiniti: essi appartengono comunque a un orizzonte comune – l'orizzonte dei valori, spesso incompatibili, dell'umanità – tra i quali è necessario, e spesso doloroso,

scegliere.

MORALE E RELIGIONE

Lei crede che esistano regole morali universali?

In un certo modo, sì: credo solo alle regole morali che un gran numero di persone, in un gran numero di Paesi e in un gran numero di periodi storici ha accettato. È ciò che ci permette di vivere gli uni con gli altri, ma se lei parla di regole assolute, allora sono costretto a chiederle: “Cos’è che le rende assolute?”. E così si torna all’*a priori*. Se invece parla della certezza intuitiva della loro esistenza, allora sì, credo di possedere una specie di certezza intuitiva, ma se mi dicesse che qualcuno dall’esterno potrebbe avere un’opinione completamente differente che non sarei in grado di capire, ne dubiterei; se questo qualcuno non è inumano, potrei fare lo sforzo necessario per comprendere la sua opinione. Beninteso, mi batterei se costituisse un pericolo per me. Credo che gli esseri umani si assomiglino molto più di quanto Herder credesse, e che le culture abbiano molti più punti in comune di quanto pensasse Spengler. Eppure sono diverse. Non possiedo la facoltà di scoprire gli assoluti. Un uomo come Leo Strauss crede che esistano delle regole morali assolute perché crede in qualcosa che chiama la “ragione”. “*La raison a toujours raison*”, disse qualcuno durante la Rivoluzione francese, e la ragione di Strauss è in grado di scoprire i valori assoluti. Lei ce l’ha? Una facoltà che in risposta alle domande centrali della vita fornisce la verità infallibile.

Ma, in termini kantiani, si può parlare di regole morali universali.

Sì, ma Kant non dà una spiegazione convincente del modo in cui noi riusciamo a sapere cosa è vero e cosa è falso. Lo sappiamo perché viviamo seguendo un codice morale: certi lo chiamano coscienza, noi –

la gran parte dell'umanità – viviamo secondo dei principi sacri, ma per Kant non si tratta di una proposizione empirica: la legge morale è rivelata dalla ragione, che è esterna al dominio della scienza, che è esterna al mondo delle nostre percezioni, è una facoltà speciale che non ci dà informazioni sul mondo nel quale viviamo, ma piuttosto su Dio, l'anima e l'immortalità – così si esprime Kant. Questa specie di facoltà mi pare difficile da verificare. Kant era un pietista e un cristiano, credo che ciò l'abbia condotto a postulare un mondo trascendentale. Non ho alcun senso della realtà al di sopra e al di là della vita che posso conoscere. Non sono credente, ma accordo un grande valore all'esperienza religiosa di coloro che credono. Le funzioni religiose mi procurano sempre una certa emozione – quelle della sinagoga, ma anche quelle delle chiese e delle moschee. Penso che finché non capiremo cosa vuol dire essere credenti non potremo capire cosa faccia vivere gli essere umani. È la ragione per cui gli atei duri e puri mi sembrano ciechi e sordi a certe forme di esperienza umana profonda, probabilmente alla vita interiore in generale: assomiglia molto alla cecità estetica. La semplice emozione non basta per comprendere gli altri esseri umani, i credenti, i mistici, i bambini, gli artisti. La ragione e l'esperienza non sono sufficienti.

Quando si è profondamente commossi da un'opera d'arte è difficile sostenere che si tratti di un'esperienza empirica.

Ogni esperienza è, in un certo senso, empirica, ma non necessariamente è qualcosa che si possa sottomettere a una verifica sperimentale. Non si può dire se sia vera o falsa, reale o irreali, non si può dire che sia sublime, penosa, bella, profonda o superficiale. Se mi chiede cosa vuol dire “profondo”, sono incapace di dirglielo. Utilizziamo ogni sorta di parole di cui conosciamo il senso senza tuttavia saperlo esplicitare. Prenda, per esempio, la parola “profondo”. Perché diciamo che Pascal è un pensatore più profondo di Russell, e Wittgenstein di Ayer? Perché toccano dei nervi e, di conseguenza, rivelano qualcosa che fa parte della nostra esperienza comune e importa enormemente nelle nostre vite, ma di cui non eravamo perfettamente coscienti. Hume non era ateo. I *Dialoghi sulla religione naturale* (1779) dicono semplicemente che gli argomenti a favore dell'esistenza dei miracoli sono più deboli di quelli contrari; era agnostico. Lei conosce la storia di Hume, di passaggio a Parigi, a cena dal barone d'Holbach. Hume domanda: “Ci sono atei a Parigi?” e Holbach risponde: “Ce ne sono ventitré (poco importa il numero preciso fornito da Holbach) seduti attorno a questa tavola”. Hume ne fu profondamente scioccato.

HUME E LA FILOSOFIA INGLESE

Visto che ci siamo trovati a parlare di Hume, veniamo al suo saggio su Hume e le origini dell'anti-razionalismo tedesco^{io}. Pensa che Hume sia stato un critico del vecchio razionalismo più distruttivo di Kant?

Sì, credo lo sia stato. Credeva nel costume, nelle credenze degli uomini sensati di tutte le età, e non credeva alle proposizioni generali incontestabili. Sul piano politico era un conservatore, un “tory”, non un “whig”. Non credeva nelle dottrine assolute: era ostile a Cromwell e non credeva più di Burke nei principi rigidi. Fu un filosofo coraggioso ed estremamente originale. La sua epistemologia è sbagliata: il suo atomismo, le sue teorie della percezione, della memoria, dell'immaginazione non mi sembrano valide, ma per quanto riguarda gli argomenti politici ed etici, credo che abbia detto delle cose molto importanti e coraggiose^u.

È per questo che gli oppositori tedeschi dell'Illuminismo si sono rivolti a Hume per prendere posizione?

Sì. Hume è stato utile per persone come Hamann, anche se questi detestava Hume...

Perché Hamann detestava Hume?

Perché era empirista e *philosophe*. Hume non credeva al misticismo, non credeva al mondo di Hamann, nel quale ogni evento è un miracolo e nel quale Dio ci parla attraverso la Bibbia, la natura, la storia, ma aggiungeva: «Anche gli eretici e i cattivi possono essere utili, perché dicono certe cose giuste di cui possiamo servirci». Hamann prese in prestito le armi di Hume e le sue tesi anti-metafisiche, e le usò contro gli alleati di Hume.

Perché la filosofia inglese è stata influenzata molto più da Hume che non da Locke?

È stata influenzata anche da Locke. Perché pensa che i filosofi inglesi non si interessino a Locke?

Forse perché mi pare facciano riferimento più spesso alla filosofia di Hume che non a quella di Locke.

La filosofia inglese è in generale una filosofia empirica, sin dalle sue origini con Bacon. Da Bacon si passa a Hobbes e da Hobbes a Locke. Locke è un empirista, non per quanto riguarda le questioni religiose e morali, ma certamente per ciò che concerne la conoscenza del mondo e della natura¹². Poi arriva Berkeley, che credeva senza dubbio in Dio e in certe forme di esperienza non empirica, ma anche lui, almeno per quanto riguarda ciò che potremmo chiamare il mondo esterno, era un empirista: lo stesso vale per Hume e J.S. Mill. Segue una reazione hegeliana. Poi arriva Bertrand Russell, un filosofo originale che si oppose allo hegelismo pur avendolo all'inizio abbracciato lui stesso. Fu convertito da George E. Moore, con il quale diede inizio al neo-empirismo. In effetti, non si mise a denunciare gli hegeliani. Semplicemente diceva: «Prima di cominciare a costruire dei grandi sistemi, assicuriamoci di sapere di cosa sono fatti i mattoni». Grazie a questo esame minuzioso, arriva alla conclusione che tutte quelle magnifiche proposizioni non posavano su basi molto solide. Moore fu un pensatore molto avveduto e completamente onesto, convertì Russell alla credenza che il fondamento obbligatorio di ciò che sappiamo del mondo esterno non può che essere ciò che vediamo, percepiamo, sentiamo, tocchiamo e gustiamo.

Lei dunque non crede che Hume sia al centro della filosofia inglese?

Sì, senz'altro, ma non più di Locke e Berkeley. Si possono notare delle differenze, ma rappresentano tutti delle diverse tipologie di empirismo.

Torniamo al problema della “ragione”, alla quale lei dice di non credere...

Non ho mai detto di non credere alla “ragione”. Semplicemente non capisco cosa intendano certi filosofi per ragione, che per loro è una specie di occhio magico, che vede delle verità universali non empiriche...

Pensa a quelle persone che credono di poter trovare un metodo razionale per giustificare norme e valori?

Non solo a quelli che cercano di giustificare, ma anche a coloro che credono in una percezione immediata della verità eterna di certe norme.

Ma come si possono fondare norme e valori se non si crede in un metodo razionale per giustificarli?

Io non li giustifico. Le norme non hanno bisogno di giustificazione, piuttosto giustificano il resto, perché sono la base. La domanda è: “Come raggiungere queste norme?”. Ebbene, ci sono tanti tipi diversi di norme. Alla fine si scopre che ogni forma di vita presuppone certi concetti, categorie e credenze. È una dichiarazione “*de facto*” e non “*de jure*”. Lei può dire che ogni civiltà distingue il Bene dal Male, il Vero dal Falso. Ne consegue che esiste una realtà universale concernente il genere umano, ma non una forma *a priori* della conoscenza razionale.

Quali sono le ragioni per preferire la democrazia agli altri regimi? Su cosa si può fondare tale preferenza?

Si fonda certamente sulla credenza nei diritti dell'uomo.

È vero, è universale.

Ma non si fonda su idee razionali. Se vuole sapere perché crediamo nei diritti dell'uomo, potrei dirle che sono il solo modo decente, persino l'unico tollerabile, per gli esseri umani, di vivere insieme. E se mi chiede cosa vuol dire "decente", le direi che è il genere di vita che gli esseri umani dovrebbero seguire se non fossero sempre pronti a distruggersi l'un l'altro. Si tratta di verità universali, ma questo non significa parlare di qualcosa di inalterabile. Non posso garantire che nulla cambi.

Quando parla di diritti dell'uomo, lei parla di diritti naturali, di un a priori.

Senz'altro, è per questo che rifiuto questa nozione.

Ma lei non rifiuta i diritti dell'uomo?

No, rifiuto le liste *a priori* di diritti naturali. Io credo appassionatamente nelle leggi relative ai diritti dell'uomo. Non nego ovviamente che ci siano dei principi generali di comportamento e di attività umana senza i quali non ci potrebbe essere una società decente. Non mi domandi cosa intendo per decente: per decente, intendo decente. Sappiamo tutti cosa vuol dire, ma se mi dite che un giorno avremo una cultura diversa, non sarei in grado di provarle il contrario.

È per questa ragione che pensa che nessuna filosofia politica possa avvicinarsi

alla “ragione perfetta”?

Non penso che possa esistere niente di simile a una conoscenza o intuizione diretta non empirica di principi eterni.

VERDI, STRAVINSKIJ, WAGNER

Parliamo di Verdi ora, ha scritto di lui nel saggio Controcorrente[13](#).

Mi lasci dire subito che Verdi non è andato controcorrente. Forse ho avuto torto a includerlo in quella raccolta.

Senza dubbio non è andato “controcorrente”, ma lei lo considera davvero un musicista tipicamente herderiano?

No. Era un nazionalista italiano. Credeva in Mazzini. Credeva nel Risorgimento italiano. Era convinto che gli italiani non dovessero essere governati dagli austriaci. La sua opera *Nabucco* (1842) è scritta contro gli austriaci.

È questa la ragione per la quale lei ritiene che si dovrebbero conoscere meglio le idee politiche di Verdi per comprendere la sua musica?

Beh, senz'altro faciliterebbe la comprensione dello spirito di alcune delle sue opere. Non è sufficiente accontentarsi di ascoltare le sue arie. Penso che si debba cercare di cogliere la concezione centrale di un'opera d'arte, non solamente apprezzarla, se si vuole comprendere ciò che il

compositore vuole trasmettere. Prendiamo per esempio il *Rigoletto* (1851). Al centro del *Rigoletto* ci sono due temi: la relazione centrale tra il Padre e la Figlia e il disgusto ispirato dai governi arbitrari del Rinascimento. La pièce di Hugo *Le roi s'amuse*¹⁴ è una denuncia dei regimi detestabili e dei tiranni dissoluti che si fanno beffe dei diritti dei loro sudditi. Così, le idee fondamentali del *Rigoletto* sono il repubblicanesimo e l'umanesimo. Se non lo si capisce, del *Rigoletto* non resta che una successione di suoni.

È per questa ragione che non mi piacciono molto tentativi come quello del regista Jonathan Miller, un uomo tutto sommato molto dotato, che ha riadattato il *Rigoletto* in una storia di mafia ambientata a New York; perché per un mafioso sedurre la figlia di un altro mafioso è cosa molto diversa che per il duca di Mantova sedurre la figlia d'un miserabile buffone: in un caso si affronta un tema di portata sociale, nell'altro no. Verdi era perfettamente cosciente dell'ingiustizia sociale.

In che senso Verdi era un naïf, un ingenuo?

Nel senso di Schiller. Schiller distingue l'“ingenuo” e il “sentimentale”¹⁵. Distingueva tra artisti che creano naturalmente, che non sono turbati dal fardello del disordine tragico della vita, che non cercano la loro salvezza nell'arte come certe persone cercano la loro nella religione o nel nazionalismo. In questo senso, Verdi è semplicemente un artigiano di genio, in possesso di alcune semplici e forti idee morali del suo tempo e del suo Paese, e non un essere agitato da un tormento interiore di natura nevrotica. È stato un meraviglioso compositore, un genio divino che creava in modo naturale, come Omero e Shakespeare.

Perché ritiene che Verdi sia stato l'ultimo compositore ingenuo della storia della musica?

L'ho detto, ma non penso che sia vero. L'ultimo compositore ingenuo probabilmente è Bruckner, ma che dire dei musicisti jazz? Sono certamente ingenui, ma io trovo il jazz insopportabile, dunque non posso esprimermi su questo tema; per me il jazz non è musica. Schiller parla di “ingenuo” quando l'opera d'arte nasconde l'artista. Quando

l'artista fa tutt'uno con il suo lavoro, quando non c'è bisogno di conoscerne la vita per comprendere l'opera, quando tutto è detto dall'opera. Non vale lo stesso per artisti "sentimentali" come Baudelaire, Mahler, Wagner, Rimbaud.

Come mai lei è tanto affascinato da Verdi e non per esempio dai compositori russi?

Perché è un compositore più importante. Credo che Verdi sia un grandissimo compositore, che ha scritto sulle passioni umane fondamentali, usando colori fondamentali. In più non ci sono molti compositori russi. Me ne vengono in mente solo tre: Mussorgsky, Čajkovskij e Stravinskij. Ne conosce altri?

Sì, Prokof'ev e Šostakovič.

Sì, sono eccellenti, ma non hanno la dimensione di Stravinskij, come Donizetti e Bellini non sono all'altezza di Verdi. Stravinskij era un puro genio, un compositore estremamente originale.

L'ha conosciuto?

Sì, molto bene. Qualcuno ci ha presentati e ci siamo trovati molto bene. Venne molte volte a Londra per tenere dei concerti ai quali non mancavo mai. L'ho visto a New York e a Venezia, una volta venne a trovarci a Oxford. Schönberg e Stravinskij hanno dominato la musica moderna. La cosa curiosa è che vivevano a quaranta chilometri l'uno dall'altro, a Beverly Hills, ma non si sono mai incontrati. Probabilmente l'hanno fatto apposta¹⁶.

Apprezza la musica contemporanea di compositori come Berg e Webern?

Assolutamente.

E i compositori classici tedeschi come Wagner e Mahler?

Potremmo anche tornare fino all'inizio e parlare di Bach, ma in realtà è impossibile paragonare questi uomini. Bach è come il pane. È l'uomo di base. Non smetteremo mai di mangiare il pane. Io non ho mai smesso di ascoltare Bach, neanche quando mi son stufato di ascoltare Mozart, ma non si può dire che Bach sia più grande di Mozart o che Bach sia più grande di Beethoven. Sarebbero considerazioni ridicole. Non sono commensurabili. Schubert a mio avviso è uno tra compositori più grandi. Il grande pianista Alfred Brendel, un mio amico, mi ha fatto comprendere ciò che Schubert trasmette: in particolare l'aspetto tragico delle sue opere.

Così, i compositori tedeschi l'affascinano?

Sì, considero Wagner un compositore di genio. Ad oggi, ho ascoltato quattro volte il *Ring*. È una cosa straordinaria, anche se non la trovo un'opera molto simpatica. Se mi dicesse che non potrò mai più ascoltare Wagner, non ne sarei rattristato; considero comunque Wagner un fenomeno di prim'ordine della cultura europea e non solo per la musica. Dopo Wagner, niente è stato più lo stesso in Occidente.

Lo considera un antisemita?

Certamente. Sarà anche stato cattivo, ma tutto ciò non ha niente a che vedere con il valore della sua arte. Il punto è che ha cambiato la musica occidentale. La musica non poteva più essere scritta dopo Wagner come veniva scritta prima di lui e questo ha avuto delle conseguenze sulle altre forme d'arte. *La Revue wagnerienne* non trattava solo di musica, parlava dei nuovi valori nella letteratura e in tutte le arti.

Uomini come Wagner, Marx e Rousseau hanno cambiato le cose nel bene e nel male; sono figure maggiori che non si può che riconoscere come momenti di svolta nella storia della cultura umana.

MOSES HESS: PENSARE IL SIONISMO

Lei considera anche Moses Hess un “ingenuo”. Utilizza la parola “ingenuo” per Hess nella stessa accezione che per Verdi?

Moses Hess¹⁷ è un ingenuo nel senso ordinario del termine, non nell'accezione di Schiller. Era un uomo buono, gentile e nobile, ma probabilmente troppo semplice. Gente come Marx e Engels se ne presero gioco. Nutrivano simpatia per lui, ma furono sarcastici nei suoi confronti. Era un uomo molto onesto che non diceva niente che non ritenesse vero. Quando si trovava faccia a faccia con la verità, l'affermava, anche se ciò andava contro la sua stessa dottrina. È per questo che ritengo sia stato un uomo onorevole.

Perché si è interessato a Moses Hess?

Perché è il fondatore del sionismo e non certo per le sue idee hegeliane, peraltro molto interessanti; non fu una figura maggiore nella storia dell'hegelismo.

Sembra molto vicino a Herder.

Ha scritto il famoso libro *Roma e Gerusalemme*, che nessuno ha letto; stranamente gli ebrei tedeschi, tra i quali non molti nutrivano simpatia per lui, affermano che sia un intreccio di inezie. Diceva agli ebrei

tedeschi cose che questi non amavano sentirsi dire. Per esempio: «Perché non piacete ai tedeschi? Non è perché questi non apprezzano la vostra religione, o i vostri scritti o la vostra condotta economica. Ai tedeschi non piacciono i vostri nasi, i vostri capelli arricciati, perché non sono affatto tedeschi mentre voi pretendete di esserlo. Non potete farci niente».

Lei ritiene che Roma e Gerusalemme sia un capolavoro anche se lo stile è un po' datato.

Sì, è pieno di espressioni hegeliane. Hess si è formato con Hegel ed era un grande ammiratore di Karl Marx. È stato comunista e nazionalista fino alla fine della sua vita, una combinazione un po' sorprendente, ma fu il primo a comprendere il principio herderiano secondo il quale le persone non possono creare se non sono indipendenti e non possono essere indipendenti se non sul proprio suolo. Non c'è bisogno di un'organizzazione politica specifica, basta una patria.

Ma il linguaggio hegeliano è ancora il riferimento, e molti filosofi continuano a scrivere in quello stile.

Chi per esempio?

Beh, penso a Kojève.

Sì, ma Kojève non ha mai davvero scritto. Ha scritto delle lettere a Leo Strauss. Il suo celebre libro *Introduzione alla lettura di Hegel* è stato redatto a partire dagli appunti presi da Raymond Queneau. Quando ho chiesto a Kojève se avesse desiderato aggiungere qualcosa a quel libro, mi ha risposto: «Non l'ho scritto io quel libro, delle persone l'hanno messo su carta. Non ho nulla in contrario, ma non ha niente a che fare con me». Adottò un atteggiamento molto ironico sull'argomento. Sa,

Kojève aveva un côté un po' dandy. Flirtava con le idee, in maniera molto brillante.

Ritiene che il linguaggio hegeliano sia superato?

No, ma non penso sia un buon linguaggio. Io sono un prodotto dell'empirismo britannico. Sono troppo vecchio per cambiare. Herder scrive in modo chiaro, Kant per niente, è anzi l'uomo che ha rovinato il linguaggio filosofico, pur cercando di scrivere chiaramente. Dopo Hegel, i filosofi tedeschi successivi, poi i filosofi francesi del secondo dopoguerra hanno abbandonato il linguaggio ordinario e hanno iniziato a scrivere in maniera oscura, pur con certe eccezioni, come i materialisti, i positivisti e qualche fenomenologo.

E Schopenhauer e Nietzsche?

Schopenhauer era limpido, ma odiava Hegel, e così riuscì a sfuggire alla sua influenza. Lo stesso vale per Nietzsche, ma né l'uno né l'altro furono degli accademici.

Torniamo a Moses Hess.

Sa che non si presentava mai con il nome Moses Hess? Non firmava mai Moses. Si faceva chiamare Moritz Hess. Fu solo dopo la sua morte che si cominciò a chiamarlo Moses Hess. *Roma e Gerusalemme* non è stato scritto da Moses Hess, ma da M. Hess.

Nel suo saggio in proposito, considera Moses Hess molto coinvolto dal problema del nazionalismo in quanto condizione preliminare dell'internazionalismo e opera una distinzione tra Hess, da un lato, e Marx e Disraeli dall'altro.

Disraeli no, ma Marx sì. Hess credeva, come Mazzini, che il solo vero internazionalismo consistesse nella reciproca considerazione e nel mutuo rispetto tra nazioni. Per avere un'idea di internazionalismo, bisogna avere delle nazioni. In quello stesso periodo Marx considerava l'umanità, in particolare la classe operaia, come un corpo unico. Hess e Herder credevano invece in nazioni individuali che potessero e dovessero intrattenere tra loro strette relazioni, conservando ciascuna la propria identità e individualità nazionale. Marx non si interessava a questa nozione. Lo interessavano solo gli operai e i capitalisti, così come i loro rappresentanti e i loro alleati. C'è un altro aspetto che separa Marx e Disraeli da Hess, vale a dire il rapporto con le proprie origini ebraiche. Marx e Disraeli ne erano infastiditi. Marx eluse il problema, Disraeli non smise di parlarne. Hess, invece, si sentiva assolutamente a proprio agio. Denunciò i ricchi ebrei degli anni quaranta del XIX secolo, ma non si sentì mai a disagio a causa di ciò che allora veniva chiamato il *problema ebraico*. Nel celebre caso di Damasco – in occasione del quale degli ebrei vennero accusati di aver ucciso un monaco per utilizzarne il sangue a scopi rituali –, uno scandalo enorme all'epoca, che la Chiesa cercò di ignorare, Hess reagì in quanto ebreo. Poco dopo, si infiammò per una canzone patriottica tedesca rivolta contro i francesi, ne scrisse la musica e la inviò al paroliere che gli restituì la partitura con queste parole: "Lei è ebreo". Non lo dimenticò mai, e anzi fu questo episodio a indirizzarlo verso il sionismo.

Perché Marx disprezzava tanto Hess?

Ci sono molte ragioni. Innanzitutto perché non lo considerava un uomo intelligente; in seguito perché, idealista, Hess credeva alla possibilità di una transizione pacifica verso il comunismo mentre Marx pensava che la lotta di classe fosse inesorabile. Marx inoltre preferiva i discepoli che accettavano ogni sua parola. Per quanto ne so, Marx non ha mai ammesso alcuna critica. Hess restò comunque sempre leale verso di lui, a tal punto che alla sua morte, nel 1875, Marx scrisse una lettera gentile alla moglie, facendo l'elogio della sua personalità. Marx non odiò Hess quanto odiava invece, per esempio, Lassalle. Lassalle¹⁸ era un rivale, fondò l'Associazione generale degli operai tedeschi, partito senza il quale il socialismo non si sarebbe sviluppato: una cosa che Marx non riusciva a sopportare.

MARX E IL MOVIMENTO SOCIALISTA NEL XIX SECOLO

Nel libro su Karl Marx, lei lo descrive come una persona insensibile, del tutto priva di interesse per le persone e per i loro stati d'animo.

Marx era una persona decisamente insensibile. A tratti manifestava delle emozioni, ma erano momenti piuttosto rari. In una delle sue lettere a Engels descrive il proprio sconforto: Lassalle proponeva dei rimedi psicologici – lui risponde che non può comportarsi così –, non è una persona così fortunata, non poteva sfuggire alla sofferenza. Marx era un uomo dalla testa dura, con un cuore di pietra. Praticamente non amava nessuno all'infuori di Engels, la propria famiglia e pochi altri: il dottor Kugelmann, Wilhelm Liebknecht¹⁹ e qualche amico inglese; verso la fine della sua vita ormai sopportava solo le sue figlie.

Perché il fatto di essere ebreo lo infastidiva?

Principalmente perché assimilava gli ebrei al capitalismo. Era battezzato come il padre. Pensava che l'antisemitismo e il giudaismo fossero fenomeni passeggeri, prodotti o piuttosto malattie del capitalismo che si sarebbero spenti dopo la rivoluzione, senza lasciare tracce, come tutte le religioni. Alcuni antisemiti lo attaccarono, come Bakunin, Ruge²⁰, Proudhon²¹, Dühring²² oltre a qualche altro socialista. Un certo livello di antisemitismo era assolutamente normale nella società – e forse è ancora il caso –, ma Proudhon e Bakunin erano implacabili avversari degli ebrei.

Perché ritiene che Marx sia stato una figura curiosamente isolata tra i rivoluzionari del suo tempo?

Ciò che intendevo dire è che Marx non era rivoluzionario nel senso che non prese parte personalmente alle rivoluzioni dell'epoca, come

fecero invece Bakunin, Engels o Proudhon. Questi ultimi erano attivi mentre Marx restò lontano dall'attività rivoluzionaria. Era un professore, un ideologo. Certo fu un lottatore, ma si batteva con le parole. Non imbracciò mai le armi; avrebbe forse potuto prenderle nel 1848, ma scelse di non farlo, Marx non credeva all'azione diretta prima che la storia avesse suonato l'ora. Non erano gli ideali, ma la storia la sua unica guida.

Marx doveva molto a Hegel. Pensa che la filosofia marxista sarebbe esistita senza l'influenza di Hegel e della filosofia tedesca?

Non nella forme in cui la conosciamo. L'idea di dialettica, di un movimento spirituale, è capitale per Hegel. Marx la utilizza, ma traducendola in termini materiali, una cosa non del tutto diversa e, a mio avviso, neanche troppo chiara. Marx è stato un pensatore geniale e ha detto cose importanti, ma il suo genio prende la forma della creazione di una sintesi di idee che appartengono ad altri. È strano, ma non c'è una sola idea originale in Marx: si possono ritrovare tutte in pensatori che l'hanno preceduto; ovviamente l'associazione è di per sé un'opera di genio. Nello stesso modo, si può dire di una sinfonia che si tratta di un'opera di genio: si possono sentire le medesime note altrove, ma la combinazione è nuova. La teoria del valore aggiunto, la lotta di classe, il ruolo storico dominante dei cambiamenti tecnologici, la struttura e la sovrastruttura, tutte queste cose si possono trovare altrove, in Saint-Simon, Fourier, Hodgskin²³, Ricardo, ecc., ma Marx non era uomo da riconoscere i propri debiti; non diceva: «Devo questo a Hegel, questo a Saint-Simon o a Rodbertus²⁴ o a Lassalle», anche se era spesso il caso. Mi ricorda un celebre detto latino: “*Pereant qui ante nos nostra dixerunt*”. Che vuol dire: “Muoiano coloro che dissero prima di noi ciò che diciamo noi”.

Lei crede che il sistema intellettuale di Marx sia un sistema chiuso, ma che quanto a lui, Marx non fosse ossessionato da idee fisse.

In realtà era ossessionato dalle proprie idee. Non tornava mai indietro; appena pensava qualcosa, subito riteneva si trattasse di un

contributo eterno. Non accettava nemmeno di modificare le proprie opinioni. Ma, come certamente saprà, il giovane Marx e il Marx adulto sono molto diversi. Il Marx del *Capitale* non è quello dei *Manoscritti economico-filosofici* né quello dell'*Ideologia tedesca*²⁵; tuttavia, non c'è mai alcun tentativo di dire: «Ho delle idee nuove, ho cambiato idea, ciò che dicevo prima era inadeguato». Nonostante questo, Marx, anche se le sue idee conobbero uno sviluppo, è stato molto più coerente e solido di quanto certe persone in Francia vogliano credere. Penso che ci sia un primo Marx umanista e, più tardi, un Marx economista, un Marx scienziato e un Marx romantico. Le persone hanno cercato di operare delle distinzioni perché odiano lo stalinismo, e vorrebbero liberare Marx da Stalin, ma se legge Marx, dovrà ammettere che la continuità interna al proprio pensiero e poi tra lui e Plekhanov, Lenin e Stalin è assolutamente evidente.

Considera Marx un pensatore ancora attuale?

Certamente. In gran parte perché le sue dottrine hanno cambiato il corso della storia, nel bene e nel male. La sua analisi conserva un grande valore. Il mondo sarebbe stato un posto migliore, come dicono alcuni, senza Karl Marx, ma è esistito, le sue idee sono penetrate nella tessitura del pensiero moderno, anche in coloro che gli si sono profondamente opposti.

LA SINISTRA E IL CROLLO DEL MARXISMO

Pensa che il marxismo sia ancora vivo oggi quanto lo era vent'anni fa?

Credo sia successa una cosa molto strana. Secondo me ciò che potremmo chiamare “pensiero di sinistra” è crollato in Occidente per la prima volta da duecentosettantacinque anni a questa parte. Cerchiamo di chiarire questa proposizione. La sinistra nasce, diciamo con Voltaire.

Il suo centro è Parigi. Voltaire si oppone alla Chiesa, all'*Ancien Régime*, le autorità lo considerano un personaggio sovversivo. A quei tempi, l'ortodossia tradizionale riteneva pericolose le idee di Voltaire. È seguito dai *philosophes* dell'*Encyclopédie*. Poi lo stravolgimento radicale – la Rivoluzione francese. Infine il bonapartismo, una modifica radicale delle idee, ma senza alcun ritorno ai Borboni; esistono degli elementi “di sinistra” nell'organizzazione napoleonica della Francia, la quale non rispetta né la tradizione né la monarchia. Dopo Napoleone, la Restaurazione, ma negli anni dal 1820, a Parigi, si assiste a una proliferazione di piccoli complotti contro il regime. Babeuf è morto, ma Buonarroti opera ancora²⁶. Poi arrivano i circoli tedeschi di operai, la società delle Nuove Stagioni²⁷, Dézamy²⁸, Proudhon e i carbonari²⁹ di sinistra. La Parigi degli anni intorno al 1840 è intasata di rivoluzionari come Bakunin, Marx, Herzen, Louis Blanc, Blanqui, tutti amici rivoluzionari di Geroge Sand. Poi arrivano il 1848, Napoleone III e la soppressione dell'azione radicale, ma Victor Hugo e Michelet appartengono alle forze repubblicane che si oppongono all'Impero, scrivono e si agitano, come fanno d'altra parte gli esiliati a Londra, per almeno altri vent'anni. Quindi viene la Comune e dopo, i partiti socialisti, i dreyfusardi, i marxisti, gli allemanisti, i possibilisti³⁰, Jean Jaurès, Jules Guesde, ecc. Dopo la Prima Guerra Mondiale è il momento della III Internazionale: la maggior parte dei socialisti francesi si unisce ai comunisti. Parigi è, molto più di Mosca, il grande centro delle idee di sinistra. Arriva la Seconda Guerra Mondiale, la resistenza comunista, poi intellettuali come Sartre e Merleau-Ponty che ispirarono i rivoluzionari d'Asia, ecc. In seguito i movimenti del 1968. Dopo di che, tutto d'un colpo, non succede più niente. Prendiamo il caso di un giovanotto agli inizi degli anni ottanta. Vorrebbe aiutare i poveri contro i ricchi, vuole l'uguaglianza, l'abolizione del capitalismo, vorrebbe una società decente, dotata di una organizzazione razionale. Chi sono i suoi leader oggi? Potrebbero anche essere dei ciarlatani, ma dove sono? Chi sono i leader carismatici della sinistra a Parigi, la capitale della sinistra, o altrove?

In effetti credo che non ci sia oggi in Francia alcun leader carismatico di sinistra.

In Inghilterra abbiamo E.P. Thompson, che sostiene il disarmo nucleare, e Mr. Tony Benn: non è granché.

In realtà i principali movimenti di sinistra oggi sono i movimenti anti-nucleare.

Ma non hanno leader carismatici. Mi faccia il nome di un leader di sinistra, a cui i giovani, a torto o a ragione, potrebbero ispirarsi: Cohn-Bendit, Dutschke, Huydens?

E Mitterand in Francia?

Mitterand è troppo moderato. Non è davvero di sinistra, o sbaglio? Non credo che sia socialista, piuttosto il membro di un Labour Party gradualista.

Cosa è successo al Labour Party?

Sono successe due cose. In primo luogo, l'Unione sovietica li ha traditi. Sa, per certi versi, anche se hanno condannato Stalin, la loro speranza guardava comunque in quella direzione. Il socialismo va male, ma è ancora socialismo; è uno Stato perverso di operai, ma è comunque uno Stato di operai. Lenin, il salvatore della Rivoluzione, o Bucharin³¹ sono meglio di Stalin o Berija: la sinistra guarda piena di speranza in direzione dei Paesi socialisti, persino di Israele. Se la Russia ha tradito l'ideale, allora la Jugoslavia. Se non è più la Jugoslavia, allora è la Cina. Oggi, Cuba o il Nicaragua. Il comunismo al potere è stato discredito. In secondo luogo, mi lasci dire che lo scopo principale del socialismo, al di là della giustizia sociale, è di dar da mangiare agli affamati e vestire gli straccioni. Nessun governo socialista è ancora riuscito a farlo: l'economia socialista non ha mantenuto le sue promesse. Il capitalismo forse è nocivo, forse è oppressivo, forse è profittatore, forse commercializza e volgarizza la cultura e distrugge i valori morali, ma è certo che la libertà, la diversità e la libera espressione sono più grandi che mai. Non credo che nell'Unione sovietica di oggi ci siano ancora dei veri marxisti. In Inghilterra sì, in Francia pure, moltissimi in America Latina, ma in Europa dell'Est? In un modo o nell'altro stiamo assistendo

a un crollo. Il mondo sta sterzando a destra. Spero di sbagliarmi.

Cosa pensa di Gorbačëv e della perestroïka?

Non ho un'opinione precisa sul tema. Gli auguro tutto il bene possibile. Quando sono andato in Unione sovietica ho discusso con molte persone e tutte erano a favore della *perestroïka*, ma la maggior parte si mostrava scettica in quanto al successo di tali riforme. Ci sono troppi problemi.

Che genere di problemi?

Soprattutto di natura economica e burocratica. Sotto Stalin ci fu una terribile decomposizione della vita economica. Gli operai non vengono formati correttamente, non c'è ingegnosità né grande competenza. Sul piano tecnologico sono al traino dell'Ovest. I contadini restano dei primitivi. L'intelligenciya è tutta infiammata, piena di speranza e, sul piano morale, interessante e critica, ma l'enorme burocrazia ha paura di perdere il proprio potere. C'è sempre stata in Russia una terribile burocrazia, un esercito e una polizia segreta molto potenti. Il primo e più difficile compito di Gorbačëv è di salvare l'economia: compito molto, molto, molto difficile. Anche Brecht, che era stalinista, ha detto: "*Prima il cibo, poi la moralità*". È una difesa dello stalinismo, ma sotto Stalin la moralità mancava quanto il cibo. Gorbačëv deve affrontare dei problemi enormi. Gli auguro di avere successo.

Anche gli intellettuali sovietici hanno una buona dose di speranze.

Quelli che ho conosciuto erano spesso eroici, sempre sensibili, onesti, incredibilmente dotati, persone assolutamente ammirabili.

E persone come Solženicyn?

Credo che Solženicyn assomigli piuttosto ai *vecchi credenti* del XVII secolo. Consideravano Pietro il Grande come il diavolo in trono. Per Solženicyn il diavolo è il comunismo, un terribile flagello da sradicare tanto in Russia quanto in Cina: tutti i valori umani, in particolare i valori tradizionali della Russia, vengono calpestati dal comunismo – bisogna farlo sparire, e con il comunismo tutte le sue ramificazioni.

Lei condivide questo punto di vista?

No. Penso che il comunismo sia un fallimento totale; penso che abbia sulla coscienza più crimini atroci di qualsiasi altro movimento storico, persino peggio delle grandi persecuzioni religiose. Quando sono stato in Unione sovietica, nel 1988, apparve un articolo su uno dei giornali ufficiali, non “Samizdat”³², un giornale il cui nome mi sfugge, che diceva che nell’Ovest si stimava che il numero di vittime di Stalin si aggirasse intorno ai quindici o venti milioni. Non è esatto, la cifra è cinquanta milioni. Insomma, mi sembra difficile pensare di difendere un tale regime e chiunque vi si ispiri. Nonostante questo, non condivido l’opinione dei “*nouveaux philosophes*” in Francia per i quali Marx porta dritto dritto ai gulag. Karl Marx non fu partigiano degli omicidi di massa – ecco una nuova idea dell’Occidente. Il vero autore di tali atrocità fu Lenin. Sotto Lenin furono sterminati più innocenti che durante qualsiasi altra rivoluzione precedente, molti di più che nel 1793, 1848 o 1870. Si trattava di vero terrore, non al livello di Stalin, ma comunque un terrore reale, contagioso: ecco su cosa si fondava il leninismo.

Se mettiamo da parte il fallimento del comunismo in quanto regime politico, mi sembra che anche come forma di pensiero filosofico il marxismo stia crollando in Occidente.

No, penso che ci siano delle idee in Marx che ormai appartengono al patrimonio generale delle idee umane. Per esempio, Marx fu il primo a prevedere la crescita dei *big business*, a identificare l’influenza della tecnologia sulla cultura, a mettere in chiaro le fonti dell’attività

capitalista. Incoraggiò anche la lotta di classe, ma esagerò: non si tratta di un fenomeno universale né è così centrale e diffuso come pensava. Forse ce n'è una in Nicaragua. La Cina è un buon esempio degli incubi che il marxismo fanatico può provocare.

È per questa ragione che paragona Marx a «un antico profeta che compie una missione che il Cielo gli ha imposto»?

Ho detto una cosa del genere? No, credo sia esagerato. A mio avviso le persone lo dicono solo perché la sua barba assomiglia a quelle dei profeti ebrei nelle incisioni di Gustave Doré.

Marx sembra essere molto influenzato dal giudaismo e dal pensiero cristiano.

Forse. Chi non lo era in quei tempi? Tutti avevano letto la Bibbia.

Ma cosa c'è secondo lei di veramente nuovo in Marx?

Come ho appena detto, l'idea dell'influenza dominante che i cambiamenti tecnologici esercitano sulla cultura. È un'idea nuova. Saint-Simon l'aveva detto, ma poche persone hanno letto Saint-Simon. Ciò che voglio dire è che l'idea che l'arte e la cultura sono influenzate dai cambiamenti tecnologici è un'idea marxista. In questo senso, il marxismo non è morto; anche se molti elementi della sua dottrina – per esempio la sua analisi del nazionalismo, della religione, del ruolo dei grandi leader – sono e sono sempre stati sbagliati.

Il marxismo sembra ancora vivo nei Paesi del terzo mondo.

Naturalmente, ovunque esistano oppressione e povertà, ogni dottrina

che dica che «le persone che governano sono animate dalle peggiori intenzioni, coscienti e incoscienti» e «se farete così, vincerete, la storia è dalla vostra parte» avrà dei discepoli. Quando predice la vittoria ineluttabile della classe oppressa, perché le stelle nei loro cuori si battono al loro fianco, non può che avere presa su di una classe oppressa. Marx fornisce loro una speranza inestinguibile: “Non abbiate paura: organizzatevi e la vittoria sarà vostra”. I cristiani pensano di dover aspettare di arrivare nell’altro mondo, Marx dice che tutto ciò succederà in questo. Avrà sentito parlare della banderuola, a Mosca, sulla quale è stato scritto: “Proletari di tutto il mondo, perdonateci” e di quell’altra: “Abbiamo fatto un viaggio di settant’anni nel nulla”. Non crede che ci sia stata una mutazione radicale della sinistra?

Credo che il comunismo non abbia più “ragion d’essere”.

Sì, conta ancora molti devoti nel mondo, in America Latina e probabilmente anche in Asia. Ma, storicamente parlando, è intervenuta una svolta che nessuno ha ancora descritto compiutamente.

Note

¹Marsilio da Padova (1275-1343) è l'autore di *Difensore della pace* (1324), composto all'indirizzo dell'imperatore Ludovico IV di Baviera, allora in conflitto con il papa Giovanni XXII, il che varrà a Marsilio la scomunica.

Pietro Pomponazzi (1462-1525), neo-aristotelico della scuola di Padova, professore di filosofia, mise in questione l'immortalità dell'anima (*Tractatus de immortalitate animae*).

Cesare di Beccaria (1738-1794) rinnovò il diritto penale (*Dei delitti e delle pene*, 1764) e fu, d'altra parte, uno dei primi economisti ad analizzare il ruolo del capitale e della divisione del lavoro.

Vilfredo Pareto (1848-1923) è l'autore di numerosi Manuali e trattati di economia politica e sociologia (occupò la cattedra di Sociologia a Losanna a partire dal 1912).

[Torna](#)

²Johannes Reuchlin (1455-1522): grande ellenista e fondatore degli studi ebraici in Germania. Questo umanista fu accusato di eresia dai domenicani di Colonia per aver affermato l'interesse del Talmud e della Kabbalà.

[Torna](#)

³Uomini come Gassendi o Théophile de Viau che manifestavano la loro indipendenza di spirito nei confronti degli insegnamenti del cristianesimo.

[Torna](#)

⁴Il Parmigianino, Pontormo, Bronzino, Cellini, ecc.

[Torna](#)

⁵Johannes Kepler (1571-1630); Jakob Boehme (1575-1625); Heinrich Schütz (1585-1672); Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). *Simplicius Simplicissimus* è un personaggio celebre del romanziere Hans Jakob Grimmelshausen (1620-1676), insieme alla vagabonda Courage che ispirò Brecht (*Madre Courage*, 1941).

[Torna](#)

⁶Fu il teologo protestante d'origine alsaziana Philipp Jakob Spener (1635-1705) a dare sviluppo a questo movimento, nato dalla divisione del luteranesimo dopo i trattati di Westphalia (1648). L'introduzione del pietismo nelle università tedesche alla fine del XVII secolo fu condotta sotto l'influenza di A.H. Francke.

[Torna](#)

⁷Giuseppe Mazzini, rivoluzionario italiano (1805-1897). Nato a Genova, fu espulso dall'Italia nel 1831 a causa delle sue idee: comincia allora una lunga carriera di esiliato in Svizzera, in Francia e in Inghilterra.

[Torna](#)

⁸*Società degli amici dei Neri*, fondata da Brissot nel 1788, il suo scopo era di preparare l'emancipazione dei neri. Ebbe il sostegno di uomini come Condorcet o l'abate Grégoire.

[Torna](#)

⁹*Selve critiche* (1769); *Canti popolari* (1778-1779). Johann Gottfried Herder fu all'origine del celebre movimento letterario *Sturm und Drang* ("Tempesta e Impeto") della Germania degli anni 1770-1790.

[Torna](#)

¹⁰«Hume and the Sources of German Anti-Rationalism» (1977), ripreso in *Controcorrente*.

[Torna](#)

¹¹La sua *Storia dell'Inghilterra* (1754) gli valse la gloria e la missione di segretario dell'ambasciata in Francia nel 1763. Aveva già scritto i suoi *Saggi morali e politici* (1741-1742) e il suo *Saggio sull'intelletto umano* (1748). È considerato il principale teorico dell'empirismo.

[Torna](#)

¹²John Locke (1632-1704), autore, tra gli altri, del *Saggio sull'intelletto umano* (1690) e dei *Pensieri sull'educazione* (1693).

[Torna](#)

¹³«The 'Naïveté' of Verdi» (1968), ripreso in *Controcorrente*.

[Torna](#)

¹⁴*Il re si diverte*, dramma del 1832.

[Torna](#)

¹⁵In tedesco *sentimentalisch*, che non ha il senso di "sentimentale", come precisa Isaiah Berlin.

[Torna](#)

¹⁶Arnold Schönberg (1874-1951) fuggì negli Stati Uniti con l'avvento del nazismo. Dal 1936 al 1944 occupò una cattedra all'università della California.

Igor Stravinskij (1882-1971) si trasferì a Hollywood durante la Seconda Guerra Mondiale. Naturalizzato americano nel 1945, morirà a New York.

[Torna](#)

¹⁷Nato a Bonn nel 1812, è morto a Parigi nel 1875. Isaiah Berlin ha scritto su Hess nel 1959: «The Life and the Opinions of Moses Hess», ripreso in *Controcorrente*.

[Torna](#)

¹⁸Ferdinand Lassalle (1825-1864), l'autore della famosa *Legge bronzea del salario*, fonda il partito "Associazione generale degli operai tedeschi" a Ginevra un anno prima della sua morte.

[Torna](#)

¹⁹Questo giovane tedesco conobbe Marx a Londra, nel 1850, all'età di 24 anni.

Sarà poi deputato del Reichstag – partito operaio social-democratico – dal 1874 alla sua morte, nel 1900.

[Torna](#)

²⁰Arnold Ruge (1802-1880), hegeliano di sinistra.

[Torna](#)

²¹La sua contesa con Marx risale alla pubblicazione della *Filosofia della miseria* (1846) alla quale risponde il libro di Marx *Miseria della filosofia* (1847).

[Torna](#)

²²Karl Eugen Dühring (1833-1921) fu criticato da Engels a causa del suo materialismo semplicista in *L'Anti-Dühring* (1878).

[Torna](#)

²³Thomas Hodgskin (1787-1869), uno dei pionieri, insieme a Robert Owen, del socialismo in Gran Bretagna.

[Torna](#)

²⁴Economista tedesco (1805-1875), Johann Karl Rodbertus fu deputato, capo del centro-sinistra e Ministro dell'Istruzione in Prussia (1848-1850).

[Torna](#)

²⁵Marx ha 26 anni quando pubblica i suoi Manoscritti (1844) e scrive *L'Ideologia tedesca* – che sarà pubblicato solo nel 1932 –, e 49 anni alla pubblicazione del libro I del *Capitale* (1867).

[Torna](#)

²⁶Di questi due cospiratori della congiura degli Eguali (1796) contro il Direttorio, il primo, Babeuf, fu ghigliottinato nel 1797, il secondo, Buonarroti, fu deportato e partecipò all'agitazione nazionalista italiana per poi morire a Parigi nel 1837.

[Torna](#)

²⁷Società segreta repubblicana all'epoca della monarchia di luglio; fondata nel 1836 da Barbès e Blanqui, scomparve nel 1848.

[Torna](#)

²⁸Alexandre Dézamy (1808-1850) descrisse, nel *Codice della comunità* (1842), un falansterio comunista.

[Torna](#)

²⁹Società segreta di origine italiana, autrice in Francia, dal 1818 al 1822, di numerosi complotti contro i Borboni.

[Torna](#)

³⁰Socialisti moderati (1882-1890) diretti da Paul Brousse – medico di Montpellier che, nella sua giovinezza, era stato anarchico – si oppongono ai collettivisti di Jules Guesde. Jean Allemane, operaio tipografo originario della Alta Garonna, creerà nel 1890 il Partito operaio socialista rivoluzionario, che sosterrà lo sciopero generale come mezzo essenziale per la lotta del

proletariato.

[Torna](#)

³¹Dopo essersi opposto a Stalin nel 1928 difendendo la politica agricola della N.E.P., Nikolaj Bucharin fu condannato al “processo dei ventuno” (1938) e giustiziato.

[Torna](#)

³²In russo *samizdat* vuol dire “auto-edizione”. Per estensione, diventa l'insieme delle tecniche utilizzate per riprodurre, all'insaputa delle autorità, testi censurati, che circolano di mano in mano (“l'edizione di Stato” è la *Gossizdat*).

[Torna](#)

QUARTA INTERVISTA:

UNA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

STEPHEN SPENDER: SESSANT'ANNI DI AMICIZIA

RAMIN JAHANBEGLOO – *Leggevo in questi giorni l'autobiografia del suo amico Stephen Spender, Un mondo nel mondo, nella quale c'è un passaggio su di lei. «Isaiah Berlin rappresenta per me l'interesse per la vita delle persone, interesse rafforzato dalla convinzione di essere libero dalle passioni che le animano. Lo studio del comportamento umano era per lui fonte di fascinazione». È ancora così?*

ISAIAH BERLIN – No, in effetti non penso che sia mai stato vero. Negli anni Trenta vivevo in un collegio, come un monaco, e frequentavo poca gente, ma osservavo i miei comportamenti nelle più varie situazioni emotive. Non ho mai pensato di essere completamente al riparo dalle passioni e la vita, in seguito, me l'ha confermato.

Stephen Spender dice anche: «Berlin eccelleva nel descrivere le persone per mezzo delle metafore». È vero?

È possibile. Non sta a me dire se sia vero o no.

Secondo Spender, voi condividete una vera passione per la musica, per soddisfare la quale andavate insieme fino a Salisburgo.

Esatto. Avevamo entrambi – e abbiamo ancora – una grande passione per la musica.

Dice che avevate una grande passione per i quartetti di Beethoven, in primo luogo per Fidelio.

È più che altro la sua passione. È certo che il pianista Artur Schnabel fece a entrambi una profonda impressione. Fece molto per formare il nostro gusto musicale. Suonava a Londra negli anni Trenta e noi assistevamo a tutti i suoi concerti. Schnabel era un musicista meraviglioso. La sua profonda interpretazione di Beethoven e di Schubert trasformò la nostra concezione della musica classica².

Lei suona?

No, ho dalla nascita un handicap al braccio sinistro a causa del quale non sono mai stato in grado di suonare alcuno strumento musicale.

LO SCOPO DELLA FILOSOFIA

Ora vorrei porle qualche domanda sui saggi pubblicati in Concetti e categorie. Nel saggio Lo scopo della filosofia³, dichiara che secondo lei non esiste una risposta universalmente ammessa alla domanda: “Qual è l’oggetto della filosofia?”. Qual è allora, secondo lei, lo scopo della filosofia?

Penso che lo scopo della filosofia sia tentare di rispondere a domande molto generali, intendo questioni di interesse generale per le quali nessuna tecnica, empirica o logica, può trovare delle soluzioni. Quando ci si trova in difficoltà e non si sa dove guardare per trovare delle risposte, allora si è davanti a un problema filosofico. Se si desidera conoscere la differenza tra il Bene e il Male, è inutile andare a cercare nelle enciclopedie o in qualsiasi altro libro, neanche il ragionamento logico può aiutare. Il filosofo di Cambridge G.E. Moore fa un esempio

celebre, un piccolo esempio di humour tipicamente inglese, che mi è sempre sembrato un'osservazione giudiziosa. Diceva: Supponga di domandare a qualcuno: "Dov'è l'immagine nello specchio?". Questi risponde: "Nello specchio". Sì, ma non nel senso che il bicchiere è nello specchio. Perplesso allora risponde: "È dietro lo specchio", ma se guarda dietro lo specchio non c'è niente. Allora dice: "È sullo specchio". Sì, ma non nello stesso senso in cui per esempio un francobollo potrebbe essere incollato "sullo" specchio. Non si sa cosa rispondere. Le immagini sono nello spazio? Certamente non sono in uno spazio fisico. Tutto ruota attorno alla nozione segreta "nello" specchio. Un problema di questo tipo non è poi molto profondo. Ma, se lo si considera assurdo, se si pensa che questo genere di domande non dovrebbero preoccupare nessuna persona seria, allora non ci si interessa di filosofia.

Prendiamo il tempo e lo spazio. Supponiamo che un bambino le dica: "Vorrei vedere Napoleone nella battaglia di Wagram", lei gli risponde: "È impossibile. – Perché?" le domanda lui. "Perché è morto – Che differenza fa?" insiste il bimbo. Allora lei gli risponde: «Beh, sai, è passato molto tempo. Il corpo di Napoleone si è decomposto. Non puoi incontrarlo». Se il bambino è astuto le dirà: «Supponi che si possano riunire tutti gli atomi del suo corpo e del suo sistema mentale, potremmo allora vedere Napoleone a Wagram? Perché no? – Sì, è empiricamente possibile». Il bambino allora dice: «Io non voglio vedere Wagram oggi, ma nel passato; potremmo farlo rivivere in teoria? Grazie a una tecnologia che ci permettesse di associare nuovamente gli atomi e le molecole disperse?». Lei allora dice: «Non si può viaggiare nel passato. – Perché no?» risponde lui. Un positivista direbbe che viaggiare è una metafora inopportuna, che tutto ciò che noi intendiamo per tempo è un "prima", un "dopo" e un "allo stesso tempo". Un'entità come il tempo nel quale poter viaggiare non esiste. Lei utilizza il linguaggio in modo scorretto. Le dirà allora: «Se è un problema di linguaggio, perché non cambiare il linguaggio? E allora potrò vedere Napoleone a Wagram?».

Di solito, è questo il tipo di questioni che lascia i bambini perplesși. A questo punto in genere i genitori dicono: «Lasciami in pace, non mi far perdere altro tempo con queste domande idiote» o, come diciamo in inglese "Go climb a tree", "vai ad arrampicarti su un albero". Queste domande idiote che i bambini si pongono spesso sono domande vere, che vanno dritte al cuore del problema. Se le interessano queste cose, prive di significato pratico, se ha una vera curiosità intellettuale, si rende conto che c'è un problema e può cercare un metodo per risolverlo. Se uno dicesse che non si può esistere in due periodi allo stesso tempo? Perché no? È la natura del tempo o la natura della parola "tempo"? Le questioni metafisiche sono tutte traducibili in problemi

legati all'utilizzo del linguaggio? Le domande non equivoche sono tutte verbali? Esistono categorie dell'esperienza umana? Si può in teoria rispondere in modo compiuto a tutte le domande vere?

Pensa che porre domande filosofiche faccia parte della natura umana?

Credo che i bambini lo facciano spesso. Talvolta capita che delle persone le chiedano: “Devo lasciare il mio lavoro?” o “Perché qualcuno dovrebbe obbedire a qualcun altro?”. Ecco una domanda centrale della filosofia politica. Ebbene, certo non troveremo la risposta in un'enciclopedia o in un dizionario. Ci sono molteplici risposte. Certi dicono: perché è Dio che ci ha ordinato di farlo. Altri parlano del contratto sociale. Altri dicono: perché così si è espressa la maggioranza. Qualcuno parla di certezza intuitiva, kantiana, di alcune verità. Qualcun altro dirà: la vita non potrebbe continuare se tutti potessero mentire – se le persone non si potessero fidare le une delle altre; questa per esempio è una risposta utilitaria. O ancora: perché il mio infermiere ha detto così. Molte risposte sono state date. Con tutte queste risposte, senza sapere bene come dimostrare quale sia la migliore – non esiste una tecnica condivisa per farlo – eccoci alle prese con la filosofia.

Sarebbe molto interessante sapere in che modo il primo problema filosofico si è presentato a un uomo.

Chi può dirlo? Io penso che nel primo capitolo della Genesi, nella Bibbia, quando Adamo sente dire che esiste un albero della conoscenza e un albero della vita e che non se ne possono mangiare i frutti, si possa già parlare di un enunciato filosofico.

Non pensa che esista una relazione tra la libertà e la ricerca filosofica? Voglio dire, senza la libertà di pensare non si possono porre domande filosofiche.

Sono convinto che tutti gli uomini, in tutti i tempi, si sono posti

domande fondamentali di carattere filosofico. Le domande filosofiche non sono necessariamente il prodotto di civiltà complesse. Anche questioni molto semplici possono rivelarsi filosofiche.

Com'è possibile che oggi, nel nostro mondo, non ci si pongano più domande filosofiche?

Se ne pongono ancora. Le domande che ho evocato prima potrebbero essere discusse oggi stesso a Oxford, Harvard o Stoccolma. Non sono discusse in Francia: la maggior parte dei filosofi francesi pensa in effetti che le domande che non abbiano direttamente a che fare con i problemi più profondi della vita e della società siano risibili, ma i filosofi inglesi e americani le considerano molto seriamente. La storia della filosofia ne è piena: questo tipo di domande è al centro della tradizione del pensiero occidentale.

Così lei non crede che la filosofia stia perdendo il suo valore nel nostro mondo?

No. In Paesi come la Francia, l'Italia o la Spagna ci si aspetta ancora che la filosofia spieghi come vivere. Voglio dire che ci si interessa alle filosofie della vita, le *Lebensphilosophie*. Fu il caso di Kant, Hegel, William James, erano dei pensatori molto abili – la filosofia ha poi fatto un salto fino a Nietzsche, Sartre e presumo Heidegger (che non leggo). Non penso che si possa dire che il XX secolo non abbia prodotto pensatori maggiori. Bertrand Russell è stato un pensatore maggiore. Husserl e Wittgenstein anche. Credo che in campi come la teoria della conoscenza, la logica e la filosofia della mente, la filosofia del XX secolo sia superiore a quella del XIX, progressi molto più importanti sono stati realizzati. Ritengo che il XX secolo sia uno dei periodi di maggiore sviluppo della filosofia.

Lei dunque non crede all'idea di una "fine della filosofia"?

Assolutamente no, finché gli uomini vivranno la filosofia non finirà.

E secondo lei, qual è lo scopo della filosofia oggi?

Non penso che i filosofi abbiano uno scopo particolare. Il loro compito è fare filosofia. Il loro compito è riflettere sulle questioni che li interessano, tentare di chiarificarle e se possibile trovare una risposta. Non esiste un compito specifico, particolare, per la filosofia di oggi. La domanda stessa testimonia in un certo modo di un malinteso relativo allo scopo della filosofia. È come se lei mi domandasse quale sia lo scopo dell'arte oggi o che cosa rappresenti l'amore oggi. Se lei mi domandasse qual è lo scopo dell'arte, le direi che l'arte non ha uno scopo. Lo scopo dell'arte è l'arte. Lo stesso vale per l'amore: lo scopo dell'amore è l'amore. Lo scopo della vita è la vita...

E lo scopo della filosofia?

Lo scopo della filosofia è la filosofia. Lo scopo della filosofia è la ricerca della verità filosofica.

Visto che parla di verità, mi ricordo che, nel saggio Le idee politiche del XX secolo⁴, lei sostiene che la comparsa delle ideologie totalitarie abbia condotto l'umanità a formulare un concetto originale della verità che i secoli precedenti avrebbero fatto fatica a capire. Cosa intende?

Ciò che cercavo di dire è che nei Paesi totalitari, le persone, invece di rispondere alle domande, cercavano di evitare che venissero poste. Un modo di impedire alle persone di fare domande è ucciderle. Si danno risposte dogmatiche e se le persone non le accettano, le si mette a tacere. Non si autorizzano le persone a fare domande sulle regole, le opinioni o le istituzioni e in poco tempo si fa sparire l'abitudine a fare domande.

Dunque non ci può essere filosofia nei Paesi totalitari?

Sì, può esserci, ma è molto limitata. Per esempio, in Unione sovietica ci sono stati lavori in logica, assimilata alla matematica per non correre rischi. La metafisica esiste in Unione sovietica, ma è molto dogmatica e per lo più sprovvista di spirito critico: una filosofia davvero pessima. Forse le cose cambieranno adesso, la filosofia ha un grande bisogno di *glasnost*, più di qualsiasi altra disciplina. Ma, a dire il vero, non c'è mai stata una grande tradizione filosofica in Russia.

Così lei opera una distinzione tra una buona filosofia e una cattiva?

Sì, tutti i filosofi lo fanno. Peraltro, le categorie di buono e cattivo si applicano a ogni campo dell'esperienza umana.

PLURALISMO E DEMOCRAZIA

Ritiene che la sua filosofia abbia delle applicazioni pratiche? Come si potrebbero sviluppare le sue idee filosofiche in una linea politica?

Dunque, credo di avere delle idee per quanto riguarda la politica. Non so se conosce il testo della conferenza che ho tenuto in occasione del premio Agnelli. Una delle mie convinzioni è che certi valori morali, sociali e politici siano in conflitto. Non posso concepire un mondo nel quale tutti i valori possano essere riconciliati. In altre parole, credo che certi valori essenziali che determinano la vita degli uomini non possano essere riconciliati o associati, non solo per delle ragioni pratiche, ma per principio, per ragioni concettuali. Nessuno può essere allo stesso tempo pianificatore meticoloso e completamente spontaneo. Non si possono tenere insieme completa libertà e completa uguaglianza, giustizia e

indulgenza, sapere e felicità. Se tutto ciò è vero, l'idea di una soluzione perfetta per i problemi umani non può esistere. Il fatto non è tanto che una tale armonia sia difficile da realizzare, per qualche ragione pratica, ma piuttosto che è concettualmente incoerente. Le soluzioni utopiche sono incoerenti e inconcepibili – in effetti queste soluzioni vogliono conciliare l'inconciliabile –, un certo numero di valori umani non possono essere conciliati perché sono in conflitto; è la ragione per cui bisogna garantire la possibilità di scegliere. Molto spesso si tratta di scelte dolorose. Se si sceglie A, ci si dispiace di dover perdere B. Non possiamo evitare di fare delle scelte tra valori umani essenziali che in quanto tali sarebbero degli scopi. Le scelte sono spesso dolorose, ma sono inevitabili, i valori incompatibili restano incompatibili nella loro totalità. La nostra unica opzione è far in modo che le scelte non siano troppo gravi: voglio dire che ciò di cui abbiamo bisogno è un sistema di valori plurali nel quale non esistano situazioni in cui gli uomini siano costretti a fare qualcosa che sia contrario alle loro convinzioni morali più profonde.

In una società liberale pluralista non si possono evitare i compromessi: si può sempre evitare il peggio attraverso delle reciproche concessioni. Un po' di qua, un po' di là. Che grado di libertà, che grado di uguaglianza? Quanta giustizia, quanta pietà? Quanta bontà, quanta verità? Conoscenza e felicità spesso non sono conciliabili. Chi sa troppo spesso è infelice. Un uomo che sappia di avere un cancro non è felice di saperlo. L'ignoranza rende meno liberi, ma allo stesso tempo più felici. Insomma, l'idea di una soluzione definitiva non sta in piedi. Coloro che credono che un mondo perfetto sia possibile ritengono che nessun sacrificio sia troppo grande, se permette di accedervi. Credono che se c'è bisogno di versare del sangue, beh, che sia versato, poco importa del sangue né della quantità che sarà necessario versare. Bisogna rompere delle uova per cucinare una frittata – ma una volta presa l'abitudine di rompere le uova, non ci si ferma più. Tutte le credenze fanatiche nella soluzione finale, quali che siano i mezzi per raggiungerla, non possono che condurre alla sofferenza, al sangue e all'oppressione.

Che supporto può offrire al problema della democrazia la sua teoria del pluralismo?

La democrazia può spesso essere oppressiva nei confronti delle minoranze e degli individui. La democrazia non è necessariamente

pluralista, può essere monista: è il caso di una democrazia nella quale la maggioranza fa ciò che vuole, poco importa che si tratti di crudeltà, ingiustizia o che si serva di mezzi irrazionali. In una democrazia, c'è sempre la speranza di riuscire a convertire la maggioranza. Anche le democrazie sanno essere intolleranti. La democrazia non è *ipso facto* pluralista. Io credo in una democrazia specificamente pluralista, che esiga consultazioni e compromessi, che riconosca le aspirazioni – e i diritti – dei gruppi e degli individui, che, a parte le situazioni di crisi estrema, non possa rifiutare le decisioni democratiche. Benjamin Constant ha scritto delle ottime cose sul carattere tirannico della democrazia sotto i giacobini. Constant era un autentico liberale.

Ma nello stesso tempo, lei sembra molto vicino a Tocqueville quando questi avvertiva che la democrazia avrebbe potuto condurre a forme di governo centrale onnipotente.

Sì, assolutamente. Tocqueville era un pensatore pessimista, ma nelle sue pagine c'è sempre del buon senso. Perorava la causa della delega del potere. Constant e Tocqueville erano entrambi coscienti degli orrori causati dagli eccessi della Rivoluzione francese: tutta la teoria politica del XIX secolo (a voler essere molto dogmatici) è un tentativo di spiegare gli errori della Rivoluzione francese. Tutte le dottrine cercano di dare una risposta a questa domanda, quella di Tocqueville in modo affatto esplicito⁵. È certo che Tocqueville comprende l'esigenza della delega, del pluralismo, della flessibilità, di strutture morbide. Certi Stati condotti da despoti sono stati più liberali di certe democrazie avanzate. Sono certo che i prussiani sotto Federico il Grande disponevano di più libertà di pensiero o d'azione che gli abitanti dell'Unione sovietica, nella quale ogni opposizione e critica vennero soppresse. Anche la democrazia ateniese non è stata un vero esempio di tolleranza, in occasione dei processi ad Anassagora o a Socrate, per esempio. La Convenzione nazionale era un'assemblea democratica, eppure la Rivoluzione, che non aveva bisogno di esperti, mandò Lavoisier alla ghigliottina e fu causa della morte di Condorcet.

EGUALITARISMO E LIBERTÀ

Il problema principale della Rivoluzione francese è che, pur essendo realizzata in nome dei due principi di libertà e uguaglianza, diede vita al Terrore. Pensa che uguaglianza e libertà possano essere riconciliati?

Certo, si possono conciliare, ma non nelle loro forme estreme. Con il massimo di libertà il forte può distruggere il debole, con l'uguaglianza assoluta non si può avere libertà perché bisogna fare pressione sui lupi in modo che non mangino gli agnelli.

Il suo saggio su L'Uguaglianza⁶ m'interessa molto, perché non esistono molti liberali che scrivano su questo tema.

Lo so.

Cosa intende per uguaglianza?

È una questione troppo generale. L'uguaglianza è sempre specifica. Le farò un esempio: lei ha dieci figli e vuole dare a ciascuno un pezzo di torta, se dà a un bambino due porzioni e a un altro nessuna, senza alcuna ragione, va contro il principio di uguaglianza. È ciò che significa la parola "ingiusto".

Tradizionalmente, liberalismo e uguaglianza non sono conciliabili.

Nella storia è successo di tutto. La completa uguaglianza significa la soppressione delle libertà di coloro che sono superiori agli altri. Le dicevo che il grande anarchico Bakunin, che credeva nell'uguaglianza, voleva addirittura sopprimere le università perché queste producevano

persone intellettualmente superiori che avrebbero potuto trattare gli altri con arroganza. È il dispotismo dell'egualitarismo. Nei primi anni dell'Unione sovietica, certe orchestre decisero di sbarazzarsi dei loro direttori per manifestare il proprio rifiuto di ogni forma di autorità. La libertà totale può essere atroce, la totale uguaglianza spaventosa.

Perché pensa che la libertà possieda questa caratteristica paradossale e come pensa che distinguere due concetti di libertà possa sopprimere il paradosso?

Ho esaminato due concetti della libertà, ma ce ne sono altri. Ho scritto solo a proposito della libertà politica, non sulla libertà in generale. Penso che la libertà sia qualcosa che tutti gli uomini desiderano e per questa ragione con questa etichetta ci si può riferire a molte cose diverse. Le persone parlano di libertà in merito a tutte le cose che amano e così si crea una terribile confusione.

È la ragione per la quale lei distingue i due concetti di libertà?

Le persone parlano di libertà economica, libertà sociale, libertà politica, libertà morale, libertà metafisica e così via – queste nozioni sono diverse le une dalle altre. Per certi aspetti si assomigliano, per altri differiscono. Nel XIX secolo, libertà significava soprattutto libertà sociale e politica. Nel XX secolo la questione si è fatta molto più complessa, perché l'economia è diventata più complessa, perché la nostra conoscenza della storia si è approfondita, in modo tale che nessuno sa più cosa significhi precisamente la parola libertà; quale sia precisamente la relazione della libertà A con la libertà B, la libertà C, la libertà D. La conoscenza non ha smesso di crescere e, nello stesso tempo, ci troviamo sempre più in difficoltà a fornire delle risposte chiare. Io distinguo due concetti della libertà perché, a mio avviso, sono stati entrambi utilizzati pur essendo diversi. Esistono delle risposte a domande diverse e bisogna cercare di non fare confusione. La perversione dell'una e dell'altra ha prodotto delle conseguenze sgradevoli, ma una delle due, storicamente, è stata pervertita in maniera più crudele. Credo che la libertà positiva sia stata sfigurata in modo più disastroso che non la libertà negativa, per quanto con questo non voglia

negare che la libertà negativa possa essere stata pervertita in un “*laissez-faire*” estremo che ha condotto a ingiustizie e sofferenze terribili. Ammetto di essere stato molto influenzato dall’uso mostruoso della parola libertà nei regimi totalitari. I Paesi totalitari hanno sostenuto di essere le vere culle della libertà. Mi parve una caricatura della parola e pensai di dover dire qualcosa. Non credo sia piaciuto molto a coloro che mi criticavano da sinistra. D’altro canto, tutto ciò che ho scritto è sempre stato oggetto di attacchi da parte di entrambi gli schieramenti, da destra come da sinistra, con eguale veemenza.

È vero, il suo saggio sui Due concetti di libertà è stato attaccato dalla critica. Lo stesso vale per La necessità storica⁷. Cosa l’ha condotta a scrivere questo saggio?

Sono stato invitato a tenere una conferenza in memoria di Auguste Comte, organizzata dalla Chiesa positivista, e ho pensato di tenere una conferenza sul determinismo storico. A mio avviso, nel momento stesso in cui le persone iniziano a dire: «Agisco nel corso della storia, oppure, dovremmo fare questo o quello perché la storia lo esige, perché la classe lo esige, perché la nazione lo esige, perché la strada che stiamo imboccando è una specie di *autostrada* ed è la Storia stessa a guidare», non appena ci si trova in questa disposizione di spirito, si inizia a farsi beffe dei diritti degli uomini e dei loro valori. È assolutamente necessario difendere la decenza elementare contro questo genere di fede appassionata e spesso fanatica.

È la ragione per la quale pensa che determinismo e responsabilità siano incompatibili?

Penso che lo siano. Se la storia conduce ad agire in un certo modo, come si può essere veramente responsabili? Penso che questo sia l’*amor fati* di Nietzsche. Se ci si trova su una scala mobile la cui direzione non può essere modificata – e se si identificano le proprie ragioni, i propri obiettivi e le proprie scelte morali con questo movimento –, cosa si dovrebbe intendere per responsabilità? Credo che esistano dei momenti storici in cui individui o gruppi possono cambiare il corso delle cose.

Non si può prevedere tutto. Gli uomini sono agenti liberi in uno spazio angusto. I limiti esistono, ma all'interno di questi limiti sussiste ancora una possibilità di scelta. Dove non c'è scelta, non c'è azione umana. È solo una questione di comportamento. Le farò un esempio: credo che se Churchill non fosse stato Primo Ministro i nazisti avrebbero potuto conquistare l'Europa. In tal caso, la storia dell'Europa sarebbe stata decisamente diversa da ciò che Marx aveva previsto. Se Lenin fosse stato ucciso nell'aprile del 1917 non ci sarebbe stata la Rivoluzione bolscevica; forse una guerra civile, tra liberali e socialisti da una parte e monarchici dall'altra, ma il regime bolscevico non avrebbe potuto essere costituito da nessun altro se non da Lenin. Trotski non avrebbe potuto farlo perché era ebreo e un dittatore ebreo sarebbe stata una cosa inconcepibile. Esistono dei momenti così nella storia e, in questi momenti, capita ogni tanto che degli individui possano cambiare il corso degli eventi in una direzione o in un'altra.

Penso che esista una stretta relazione tra la sua idea di libertà e la sua idea di storia.

Beh, per quanto io sia un pluralista, temo ci sia una certa unità di pensiero. Tutte le mie idee sono legate tra loro.

Secondo lei, la vita non avrebbe senso se non avessimo la libertà di fare delle scelte e di individuare i nostri obiettivi?

Sì, ma si ricordi che esistono dei limiti. Penso che siamo costretti dalla natura delle cose. Non abbiamo poi una grande libertà di scelta, diciamo l'uno per cento, ma questo uno per cento può fare tutta la differenza.

Quando parla di limiti, pensa alle leggi?

Le leggi della natura, beninteso, quelle della fisica, della chimica, della geologia, del clima, tutto ciò di cui parlava Montesquieu, non leggi

umane. Le leggi si possono cambiare; non saprei dirle con precisione che cosa siano in generale questi limiti. Mi descriva una determinata situazione e io potrei cercare di indicarne i limiti.

Torniamo un momento al concetto di libertà. Lei pensa che ci sia una relazione necessaria tra libertà e cittadinanza? In altre parole, è necessario essere cittadini per essere liberi, come pensavano i greci?

Sì, certo, a meno di prendere in conto gli stoici e, più tardi, gli anarchici, che rifiutavano lo Stato e dunque la cittadinanza in quanto tale. I greci credevano nelle leggi. Erodoto credeva nell'*isonomia*, che significa "uguaglianza davanti alla legge"; lo stesso si può dire per quanto riguarda i tirannicidi del I secolo. Difendevano la propria libertà dall'oppressione e dall'arbitrio. In assenza di regole generali le persone non possono essere protette dal dispotismo o dal caos. La libertà totale di fronte alla legge è "evidentemente" l'anarchia totale, ma credo anche che libertà voglia dire assenza di ostacoli; invece ci devono essere dei controlli e quindi anche degli ostacoli. Per me la parola libertà suona come assenza di ostacoli, ma non sono un discepolo di Bakunin o di Kropotkin, non sono a favore della libertà anarchica. Penso che in assenza di intralci, la pace non sia possibile, ci uccideremmo l'un l'altro. Un uomo su un'isola – Robinson Crusoe – è totalmente libero fino all'arrivo di Venerdì. Dopo di che, appaiono delle obbligazioni reciproche e si presenta il problema della messa in vigore delle leggi. Kant aveva ragione, come tante altre volte. L'uccello può pensare che nel vuoto volerebbe più liberamente, ma in realtà non potrebbe: cadrebbe. Non c'è società senza un minimo di autorità che limiti la libertà.

Lei dunque si oppone a Bakunin quando questi afferma: "Non sarò veramente libero se non attraverso la libertà degli altri"?

Molti l'hanno sostenuto. Per certi versi sembra vero. Vuol dire semplicemente che se certe persone non sono libere allora la libertà degli altri è minacciata. In una società di schiavi, i proprietari di schiavi non hanno la possibilità di svilupparsi come uomini liberi perché il

possessione di schiavi corrompe le loro vite. Il potere conduce veramente alla corruzione. Acton aveva ragione. La libertà democratica è indivisibile.

Lei è d'accordo con Charles Taylor quando qualifica la libertà negativa come un "concetto d'opportunità"?

Per certi versi, sì. Parlare del grado di libertà negativa significa semplicemente chiedersi quante porte siano aperte, che si desideri attraversarle o no. Se le vogliamo chiamare "opportunità", possiamo farlo, ma la libertà negativa non è sufficiente; esistono altri valori senza i quali la vita non varrebbe la pena di essere vissuta. Sono l'ultima persona a negarlo: la libertà deve essere limitata in ragione delle esigenze – i bisogni elementari – di sicurezza, felicità, giustizia, ordine, solidarietà, pace. Certe forme di libertà devono essere contenute per permettere ad altre finalità essenziali della vita di realizzarsi. Come sempre, è una questione di compromessi di cui una società decente ha bisogno.

Come può funzionare la libertà negativa?

Funziona perché, senza, sarebbe l'asfissia. La libertà negativa significa soppressione o assenza di ostacoli dei quali non abbiamo bisogno per soddisfare altri valori umani fondamentali. Senza certi ostacoli, *non dispiaccia* a Godwin, Kropotkin, Élisée Reclus⁸, non si potrebbe godere né della sicurezza sociale e personale né della giustizia né della felicità né del sapere. Inoltre, la libertà negativa è tale che, senza, gli altri valori crollerebbero, perché non esisterebbe alcuna opportunità di metterli in pratica. Non ci sarebbero opportunità, non ci sarebbero costellazioni di valori diversi e, infine, non ci sarebbe vita.

È un movimento specifico che nacque alla fine degli anni Trenta, si diffuse dopo la guerra e conobbe dei vigorosi sviluppi sino alla morte, nel 1960, del suo vero fondatore, il filosofo di nome John Austin. Fondamentalmente, la filosofia di Oxford consisteva nello studio dei modi d'uso di diverse espressioni e del loro significato, delle confusioni provocate da identificazioni erronee o nella ricerca di parole che potevano essere comprese anche in impieghi privi di regole dogmatiche che ne determinassero la validità o la non validità; il criterio finale era la funzione della parola determinata dall'uso che le persone ne fanno nella vita di tutti i giorni (descrittiva, esclamativa, performativa⁹, ecc.), o nelle discipline specialistiche (scientifica, legale, religiosa), o nelle opere di finzione, e via di seguito¹⁰.

Era diretta contro la corrente positivista?

No, era una modifica radicale. Era piuttosto dedicata a combattere l'idea che il linguaggio scientifico dovesse costituire il modello per ogni altro tipo di utilizzo delle parole; i positivisti postulavano che il linguaggio comune potesse essere sempre in teoria ricondotto a un certo livello di esattezza scientifica. La filosofia di Oxford si opponeva frontalmente a questa tesi. Riconosceva la ricchezza dell'ambiguità del linguaggio, le differenze tra i vari usi verbali, l'inevitabile ambivalenza delle parole, la dipendenza o piuttosto l'interconnessione delle parole e dei diversi punti di vista sulla realtà. L'esempio dello specchio che ho usato prima è un esempio eccellente dell'approccio della filosofia di Oxford. Il positivismo logico non rappresentava una risposta. Come le dicevo, la mancanza di interesse per l'ambiguità della preposizione articolata "nel", quando parliamo di un'immagine nello specchio, può condurre a delle confusioni filosofiche che si potrebbero evitare.

Possiamo dire che la filosofia di Oxford sia innanzitutto una filosofia empirista?

Sì. Cominciò con lo studio del senso ordinario delle parole. Si riteneva che fornisse delle indicazioni sul genere di cose che le persone osservavano o alle quali pensavano, e generava dei dubbi sulla traduzione delle parole in un linguaggio più preciso, che obbedisse alle regole rigide imposte dai positivisti, in merito ai limiti del loro senso, linguaggio che conduceva alla fine a delle spiegazioni sbagliate su ciò che le persone volevano dire. In altri termini, poggiava sull'idea che il significato delle parole dipendesse dal modo in cui le si utilizza e non da certe regole che avrebbero dovuto determinare la relazione tra le parole e le cose.

Ricordo che nel suo saggio su Austin, quando descrive l'atmosfera della filosofia di Oxford, evoca riunioni e discussioni. Prendeva parte a questi incontri?

Li organizzavo – era un piccolo gruppo quello di cui ho parlato. Ci riunivamo nella mia stanza. Cominciammo nel 1936 e andammo avanti fino alla guerra. Eravamo pochi. Austin e Ayer c'erano sempre. Dal 1936 anche Stuart Hampshire fu sempre presente. Lo stesso dicasi per Donald Macnabb, che scrisse un libretto su Hume, e, ogni tanto, Donald Mackinnon, che divenne poi professore di teologia. Parlavamo e discutevamo. Il difetto era che se riuscivamo a convincerci gli uni con gli altri ci pareva di aver raggiunto il nostro obiettivo: non sentivamo alcun bisogno di parlarne ad altri o di pubblicare. Tutto ciò che ci interessava era di aver scoperto qualcosa – nel nostro piccolo cenacolo; il resto del mondo non aveva alcuna importanza.

Com'è possibile allora che lei non abbia mai accettato le tesi del positivismo?

Non sono stato allevato come positivista. All'inizio sono stato allevato come hegeliano inglese. Mi sono ribellato perché non riuscivo a capire il linguaggio hegeliano né l'interpretazione degli hegeliani di Oxford, mi sentivo galleggiare in una specie di nebbia che non mi piaceva per niente e che ancora oggi continua a non piacermi; ho avuto esattamente la stessa sensazione leggendo Bergson. È così che son diventato un "realista oxfordiano". Significava accettare l'approccio filosofico di pensatori come Bertrand Russell, George Edward Moore¹¹,

Henry Price, Gilbert Ryle¹² e altri quattro o cinque. Tutto cominciò a cavallo del secolo, con gli scritti neoaristotelici di un filosofo di Oxford ormai dimenticato, diretti contro le regole della filosofia hegeliana, allora dominante. Franz Brentano¹³ stava facendo la stessa cosa a Praga, più o meno nello stesso periodo (fu professore di Masaryk). Diversi americani e scandinavi facevano la stessa cosa. Era un sano processo deflazionista, che stava facendo uscire l'aria da alcuni palloni filosofici, veicolando un forte senso di realtà. Soprattutto, insisteva sulla chiarezza del pensiero e del linguaggio e portava un vivo incoraggiamento contro la retorica metafisica dell'idealismo. Poi venne il Circolo di Vienna e il discepolo Alfred J. Ayer, gli allievi di Rudolf Carnap in America e in Inghilterra, l'interesse per la logica e per il metodo scientifico. C'erano delle riviste su cui questi dibattiti iniziavano a prendere piede, delle riunioni a Londra alle quali assistevo anche io, ma mi rendevo conto già allora che alcune dottrine non mi sembravano valide; per esempio, che il senso di una proposizione sia il mezzo utilizzato per verificarla. La proposizione generale "Ogni S è uguale a P" non mi pareva verificabile – falsificabile sì, ma come si possono verificare delle formulazioni universali in numero illimitato? Non si possono verificare proposizioni che fanno riferimento a un numero infinito di esempi né con l'osservazione né con la sperimentazione. La risposta positivista era: molto bene, non si può verificarla in senso letterale, ma se si prende la proposizione generale "Ogni S è uguale a P" insieme a una proposizione particolare, si otterrà un'altra proposizione particolare. Per esempio, si prenda la proposizione generale: "Tutti gli uomini sono mortali" e la proposizione particolare: "Socrate è un uomo"; ne seguirà che "Socrate è mortale", il che può essere verificato dalla sua morte, ma da ciò sembra seguire che le proposizioni generali non sono descrittive, come invece essi affermavano. Non sono che strumenti destinati a estrarre una proposizione particolare da un'altra. Io non la pensavo così. Credevo che dicendo "Ogni S è uguale a P" si volesse dire esattamente questo: "Ogni S è uguale a P", qualsiasi sia il numero di X, finito o infinito.

Poi ho cominciato a essere intrigato da ciò che si chiamava "controproposizione", le ipotesi non realizzate: «Se lei avesse guardato alla finestra, avrebbe visto un uomo». Come verificare questa proposizione? Non stavo guardando alla finestra, come avrei potuto dunque dire ciò che avrei visto? Tutto ciò che potevo dire era: «Chiunque avesse guardato, avrebbe visto un uomo» o: «Chiunque avesse guardato alla finestra a una certa ora avrebbe potuto vedere quell'uomo», ma "avrebbe visto" e "avrebbe potuto vedere" non sono direttamente verificabili: l'azione avrebbe potuto non avere luogo. Il principio del positivismo era: «Il senso di una proposizione è il mezzo utilizzato per

verificarlo». Pensavo e penso ancora che le proposizioni abbiano un senso, che si disponga o meno dei mezzi per verificarle completamente, e che una verifica imperfetta non significhi che il loro senso sia in qualche modo imperfetto.

È ciò che ha cercato di dire nei suoi tre saggi contro il positivismo?

Sì.

Furono i suoi primi saggi?

Furono i miei primi saggi professionali, credo. Non ricordo precisamente. Penso che il primo sia stato un saggio su *Induzione e ipotesi*¹⁴, pubblicato in uno dei volumi della Società aristotelica. La Società aristotelica è una società filosofica, non molto aristotelica in realtà: presero solo il nome da Aristotele, ma avrebbe anche potuto chiamarsi platonica, cartesiana, lockiana o kantiana.

BERGSON, SCHELLING E IL ROMANTICISMO

Ha accennato prima a Bergson. L'ha influenzata?

Per niente. Ho letto *L'evoluzione creatrice*, ma non mi fece alcuna impressione. Mi dispiace dirlo. Detto questo, ho letto due buoni libri di Bergson, il primo è *Saggio sui dati immediati della coscienza*, un esercizio intelligente di psicologia empirica. Per spiegare perché un mal di testa è più violento di un altro non si può dire che è due volte più violento: perché c'è una distinzione netta tra le grandezze "intensive" ed "estensive" dei numeri cardinali e ordinali che regola il nostro

linguaggio e le nostre idee. L'altro libro è stato *Le due fonti della morale e della religione*, il suo ultimo libro¹⁵, nel quale paragona la filosofia kantiana, alla quale si oppone, ad una imitazione della vita dei santi. Quel libro mi parve interessante – molto meglio di altri più conosciuti e che hanno esercitato un'influenza maggiore –, ma non ho accettato né la sua argomentazione né le sue conclusioni, che mi parevano una meditazione soggettiva e autobiografica, né rigorosa né convincente.

Si sente vicino a ciò che in Francia chiamiamo “filosofia vitalista”?

Non molto. Penso che ci sia qualcosa di vero in quel che dicono. Credo che la filosofia vitalista abbia un certo rapporto con il romanticismo. Ad oggi ho studiato molto il romanticismo e penso che il vitalismo poggi su una metafora: ogni vero pensiero e ogni esperienza assomigliano a un organismo biologico. Ebbene, ogni tanto è vero e ogni tanto no. Come lei sa, il romanticismo ha preceduto la filosofia vitalista. In Leibniz ci sono certi elementi, ma il romanticismo riposa sull'idea secondo la quale non esiste una natura fissa che la scienza (o la filosofia) possa studiare, non esiste la *rerum natura*, esiste una crescita cosmica eterna, il processo di un movimento, un'autorealizzazione di cui noi stessi facciamo parte e ogni tentativo di interromperlo o di analizzarlo lo uccide. Si ritrova molto questa idea in Bergson, il quale era in effetti un filosofo super-romantico. Non ha niente a che fare con la filosofia classica. Subì l'influenza di Ravaisson e Ravaisson¹⁶ quella di Schelling. In Bergson non c'è niente di Cartesio, di Malebranche, di Locke, di Kant o di Renouvier¹⁷.

Bergson è un filosofo anti-intellettualista?

In una certa misura, sì. Pensa che l'intellettualismo sia l'analisi e che l'analisi interrompa e deformi la vera immagine del flusso. Il vitalismo afferma che bisogna spiegare le cose nei termini dello sviluppo e della crescita, ma le vere radici di Bergson sono nella biologia teleologica del XVIII secolo e nell'enorme incoraggiamento ricevuto, sul piano filosofico, da parte di pensatori romantici come Schelling e dalla filosofia tedesca del periodo, oltre infine a Maine de Biran.

Qual è il suo pensatore preferito tra i romantici tedeschi, Novalis, i fratelli Schlegel....?

Novalis ha detto molte cose profonde. Ogni tanto sembra matto, ma talvolta è straordinario. Friedrich Schlegel è spesso noioso e oscuro, per quanto si possano trovare nei suoi testi delle idee sorprendenti. Il fratello August non presenta alcun interesse. Era un amico di Madame de Staël, credo sia stato il tutore dei suoi figli, e uno storico della letteratura, bravo senz'altro, ma non molto originale. Nelle opere di Schelling ci sono dei passaggi meravigliosi. Anche lui talvolta è oscuro, ma ogni tanto gli capita di uscire dalla boscaglia e trovarsi in una sorta di radura, e allora finalmente si riesce a capire ciò che dice a proposito del genio, dell'arte; è assolutamente magnifico. L'estetica di Schelling ogni tanto mi pare decisamente ispirata¹⁸.

Schelling esercitò una grande influenza sul pensiero europeo del XIX secolo.

Sì, esercitò una grande influenza sui francesi. Non so chi abbia tradotto Schelling in francese, ma di certo ha influenzato indirettamente poeti francesi come Nerval, il giovane Théophile Gautier e forse persino Victor Hugo, chi lo sa? La metafisica tedesca era in voga grazie a Madame de Staël e a Edgar Quinet. Tale influenza si esercitò anche su romantici minori come Pétrus Borel¹⁹. Questi ultimi non avevano molto talento, ma venivano letti e contribuirono al clima generale delle idee a partire dalle quali sbocciò il romanticismo.

Si sente più vicino al romanticismo tedesco o al romanticismo francese?

Sono interessato, ma non mi sento molto vicino. Il romanticismo fu inventato dai tedeschi come risultato di una lunga umiliazione inflitta loro dai francesi, come una sorta di reazione anti-Illuminismo. Goethe ebbe un'attitudine ambivalente nei loro confronti: in generale, li disprezzava. Per più di due millenni le persone avevano creduto che

ogni domanda autentica dovesse avere una e una sola vera risposta. Dopo che i romantici ebbero compiuto il loro lavoro si cominciò a credere che certe risposte non dovessero essere scoperte, ma create; che i valori morali e politici non erano trovati, ma prodotti. Non intendo sostenere che sia vero, ma è ciò in cui credevano i romantici tedeschi. Il nazionalismo è un prodotto di questa attitudine: ci furono – e ci sono – degli uomini e delle donne che la pensano così, che credono in un tal ideale o in un tal altro, in un certo modo di vivere, semplicemente perché è tedesco; noi tedeschi viviamo in questo modo, è il nostro modo, non è né buono né cattivo, né giusto né falso, è il nostro, è frutto delle nostre tradizioni, dei nostri antenati e siamo pronti a difenderlo a costo delle nostre vite. Herzen chiese un giorno: «Dov'è una canzone prima che venga cantata? Dov'è la passeggiata prima che sia intrapresa? Da nessuna parte, prima che noi la facciamo, non esiste». Lo stesso vale per i valori, gli ideali, i modi di vita – creati e non trovati. L'atto di creazione originale, in opposizione alla scoperta e all'analisi, ecco in cosa consiste la concezione romantica. È in contraddizione con la filosofia – la *philosophia perennis* – dei valori oggettivi, anche se scoperti, che ha dominato da Platone sino ai positivisti moderni, senza interruzione attraverso tutta la storia occidentale. Questa grande struttura non è stata stravolta, ma abbondantemente crepata, dai romantici. Quanto a noi, siamo eredi di entrambe queste tradizioni, cerchiamo invano di conciliarle, di trovare un equilibrio o di ignorarne l'incompatibilità.

Note

- ¹Spender evoca anche le sue visite a Isaiah e Aline Berlin nei suoi *Diari 1939-1983*.
[Torna](#)
- ²Artur Schnabel, austriaco di nascita, si trasferì in Inghilterra nel 1933, a 51 anni, e vi restò sino al 1939, anno in cui partì per gli Stati Uniti. Le sue incisioni di Schubert (dal 1932 al 1950) fanno scuola ancora oggi.
[Torna](#)
- ³«The Purpose of Philosophy» (1962), ripreso in *Concetti e categorie*.
[Torna](#)
- ⁴«Political Ideas in the Twentieth Century» (1950), ripreso in *Elogio della libertà*.
[Torna](#)
- ⁵*L'Ancien Régime e la Rivoluzione*, 1856.
[Torna](#)
- ⁶«Equality» (1956), ripreso in *Concetti e categorie*.
[Torna](#)
- ⁷«Two Concepts of Liberty» (1958) e «Historical Inevitability» (1954), entrambi ripresi in *Elogio della libertà*.
[Torna](#)
- ⁸William Godwin (1756-1836), utopista inglese, padre di Mary Shelly, la seconda moglie del poeta; Pëtr Kropotkin (1842-1921), il “principe anarchico” le cui *Memorie di un rivoluzionario* sono state pubblicate nel 1899; il geografo Élisée Reclus (1830-1905) fu bandito dalla Francia dopo la Comune, nel 1872. Amico di Kropotkin, fu uno dei teorici dell’anarchismo comunista.
[Torna](#)
- ⁹Nell’enunciato performativo, l’atto di parola costituisce un atto allo stesso titolo che gli altri atti umani (per esempio: io giuro che..., io prometto che...).
[Torna](#)
- ¹⁰L’opera essenziale di John Austin è *Come fare cose con le parole* pubblicata solo nel 1970. Il contributo di Isaiah Berlin «Austin and the Early Beginning of Oxford Philosophy» risale al 1973 ed è ripreso in *Impressioni personali*.
[Torna](#)
- ¹¹George Edward Moore (1873-1958). Autore dei *Principia ethica* (1903), ha influenzato molti scrittori inglesi, tra i quali per esempio Virginia Woolf.
[Torna](#)
- ¹²Gilbert Ryle (1900-1976), filosofo e logico ispiratosi a Wittgenstein, autore nel 1949 de *Il concetto di mente*.
[Torna](#)

¹³Franz Brentano (1838-1917) gettò le basi di una psicologia di tipo già fenomenologico. Con la nozione di intenzionalità esercitò un'influenza considerevole su Edmund Husserl.

[Torna](#)

¹⁴*Induction and Hypothesis*, pubblicato nel 1937. I primi articoli di I. Berlin sono apparsi nel 1930 nell'«Oxford Outlook», rivista intellettuale di cui era coordinatore e nella quale teneva la rubrica musicale, firmando i suoi articoli con lo pseudonimo A.A.A. ("Albert Alfred Apricott").

[Torna](#)

¹⁵1932. Pubblicò ancora *Il pensiero e il movimento*, nel 1934.

[Torna](#)

¹⁶Félix Ravaisson (1813-1900), autore di *L'abitudine* (1839) e di un *Saggio sulla metafisica di Aristotele* (1846).

[Torna](#)

¹⁷Charles Renouvier (1815-1903). Appartiene alla scuola kantiana francese del XIX secolo. Pubblicò *La scienza della morale* (1869).

[Torna](#)

¹⁸August Schlegel (1767-1845), critico letterario e traduttore di Cervantes, Shakespeare, ecc.; Novalis (1772-1801), autore degli *Inni alla notte*, scritti dopo la morte della sua giovane fidanzata Sophie; Friedrich Schlegel (1772-1829), autore di *Lucinda* (1799), romanzo nel quale si mischiano i generi letterari più diversi; Friedrich W. von Schelling (1775-1854), autore della *Filosofia dell'arte* (1803). Tutti e quattro appartennero al gruppo romantico di Iena, così come lo scrittore Ludwig Tieck e il suo amico e poeta Wilhelm Wackenroder – autore di *Effusioni sentimentali di un monaco amico delle arti* (1797), morto, come Novalis, prima dei trent'anni.

[Torna](#)

¹⁹Baudelaire consacrò uno studio a Pétrus Borel, il *Licantropo* (1809-1859), che apprezzava almeno quanto Aloysius Bertrand. Anche André Breton ha reso omaggio allo humour nero dell'autore di *Champaver, racconti immorali* (1833).

[Torna](#)

QUINTA INTERVISTA:

IMPRESSIONI PERSONALI

IL PENSIERO RUSSO NEL XIX SECOLO

RAMIN JAHANBEGLOO – *Potremmo provare a parlare dei pensatori russi e dell'influenza che il romanticismo tedesco esercitò su di loro.*

ISAIAH BERLIN – Non è stata molto profonda. Li lessero, ma se mi sta interrogando sull'impatto diretto dei romantici, direi che Puškin amò molto Byron e prese ispirazione da lui. Anche Michail Lermontov subì l'influenza di Byron così come quella di alcuni poeti tedeschi. Tutti e due lessero Byron in francese, quasi nessuno all'epoca leggeva correntemente l'inglese – ovviamente alcuni leggevano il tedesco. Vasilij Joukovskij, che fu il professore di Puškin, lesse Goethe e probabilmente anche Heine¹. Gli intellettuali russi erano discepoli dei tedeschi perché alcuni di loro, a partire dal XVIII secolo, iniziarono a frequentare l'università di Göttingen. Continuarono a frequentare le università tedesche, in particolare dopo la Rivoluzione francese; il governo russo pensava in effetti che la Francia fosse diventato un Paese troppo pericoloso mentre la Germania era un insieme di principati politicamente sicuri.

Potrebbe citare qualcuno dei pensatori russi che frequentò le università tedesche?

Zoukovskij² andò a Dunpat, una università tedesca nell'Estonia russa – Levski, nell'*Eugenio Onegin* di Puškin, è descritto come una persona con un'"anima di Göttingen". Turgenev, Bakunin, Stankevitč³ a Berlino e altrove in Germania. Ovviamente poi alcuni tedeschi insegnarono nelle università russe. Più di recente, Boris Pasternak studiò filosofia a Marburg con il neokantiano Hermann Cohen; il primo commissario di Giustizia di Lenin anche. Gli storici russi furono profondamente influenzati dalla grande scuola storica tedesca.

Gli intellettuali russi consideravano Parigi come una sorta di Mecca intellettuale.

Sì, nel XVIII secolo, ma nel XIX secolo Parigi diventa la Mecca dei pensatori politici di sinistra: è là che si potevano trovare Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Louis Auguste Blanqui, Pierre Leroux, Pierre Joseph Proudhon, Marx e molti altri. Gli esiliati russi andavano a Parigi perché la capitale francese era in uno stato di effervescenza politica.

Come mai Hegel e l'hegelismo finirono per dominare il pensiero dei giovani intellettuali russi?

Dunque, innanzitutto perché Hegel era un filosofo tedesco dominante e la Russia a quell'epoca, sul piano intellettuale, era una provincia della Germania. Per tutta la prima metà del XIX secolo le università russe si nutrono intellettualmente delle correnti germaniche.

Hegel era tradotto in russo?

Sì, certamente, ma i russi lo leggevano in tedesco. Bakunin leggeva il tedesco, Herzen leggeva il tedesco. Belinskij no; fu Bakunin a trasmettergli l'insegnamento di Hegel. Si discuteva senza sosta di metafisica tedesca, in particolare a proposito della filosofia della storia e dell'etica.

Ma Bakunin era decisamente anti-germanico.

Sì, ma non anti-hegeliano. Era un hegeliano di sinistra. Era antigermanico solo sul piano politico.

Nelle sue discussioni con Marx pare molto anti-germanico.

È vero ma, come lei sa, Bakunin fu il primo traduttore del *Capitale* in russo, di un solo volume. Dopo di che ci fu quella lite, quella specie di ricatto, e Dio sa cos'altro.

E Nečaev?

Tutto ciò successe molto prima di Nečaev.

NEČAEV E IL NICHILISMO

Cosa pensa di Nečaev?

È stato descritto magnificamente da Dostoevskij ne *I Demoni*. Nečaev era un po' disturbato, aveva delle tendenze criminali, fu un terrorista violento e, credo, un fanatico pericoloso che danneggiò molto la causa della liberazione russa. È vero però che aveva il coraggio di uno zelota scrupoloso. Mi torna in mente che quando i congiurati andarono a trovarlo in prigione, nel 1881, gli dissero che non disponevano dei mezzi necessari per aiutarlo a evadere e assassinare lo zar e gli domandarono cosa desiderasse fare. "Uccidere lo zar" rispose e morì in prigione. Possedeva un grande fascino; persino i suoi carcerieri alla fortezza Pietro Paolo ne rimasero vittime⁴.

Considera Nečaev il principale rappresentante del nichilismo russo?

No. È un personaggio secondario. Chi erano i nichilisti? Non esistevano dei partiti che si presentassero come “nichilisti”. Nichilismo è una parola utilizzata dagli avversari che li accusavano di negare tutti i valori morali. C’era un partito di terroristi rivoluzionari, giacobini russi in qualche modo, un gruppo degli anni Sessanta che veniva chiamato “l’Inferno” (*Ad*, in russo); c’era un gruppo populista molto importante, chiamato “Terra e Libertà” e, all’interno di questi gruppi, diverse piccole correnti. Karakasov, che fu membro de “l’Inferno”, fu autore, nel 1866, di un attentato ad Alessandro II – assassinato quindici anni più tardi da un membro di un gruppo chiamato “Volontà del popolo”, collegato a “Terra e Libertà”⁵. La sinistra radicale russa non aveva un nome ufficiale. Il gruppo al quale era appartenuto Dostoevskij, per esempio, era composto da fourieristi – furono arrestati nel 1849 come membri del cosiddetto “circolo di Petrachevskij”⁶. I circoli di Herzen e di Bakunin non avevano nome né organizzazione né programma né obiettivi chiari.

TURGENEV

Sarebbe possibile fare un parallelo tra Nečaev e Bazarov, il personaggio di Padri e figli di Turgenev?

Assolutamente no. Bazarov non è per niente nečaeviano... non aveva niente a che fare con il terrore e crede appassionatamente nella verità scientifica e nella condotta razionale fondata su di essa.

Ma è nichilista.

È così che viene qualificato nel romanzo *Padri e figli*. Turgenev l’ha inventato. Nessuno sa precisamente chi sia stato il primo a usare la parola “nichilista”. Si pensa venga da uno scrittore di nome Boborykin⁷. Turgenev ha popolarizzato la parola, il cui solo significato è “il rifiuto di

tutto ciò che non può essere provato scientificamente”, che non vuol dire rifiuto di tutti i valori. Non vuol dire rifiuto di tutte le credenze della borghesia, assolutamente no. Si può credere a tutto, a condizione che possa essere stabilito in modo razionale. L'uomo che ha scritto eloquentemente su questo tema fu Aleksandr Pisarev. Si potrebbe dire che fu l'ispiratore di Bazarov. Turgenev sostiene di aver inventato Bazarov, ma era una difesa contro gli attacchi della sinistra. Tra questi uomini, quelli che conosceva meglio erano Nikolaj Černyševskij e Nikolaj Dobroljoubov. Černyševskij è il vero padre del socialismo populista russo⁸; Lenin ebbe una grande ammirazione per lui anche se era considerato scialbo, noioso e subalterno, sia da Turgenev, sia da Tolstoj, sia da Dostoevskij. Tutti e tre ne hanno parlato come di un personaggio pesante, terra terra, di terza categoria, che non capiva niente né della vita né della letteratura. Dobroljoubov fu un critico letterario più interessante; scrisse una recensione del romanzo di Turgenev in un ottimo articolo il cui titolo era *Quando verrà dunque il giorno?*⁹.

Perché si è messo a lavorare su Turgenev?

Semplicemente leggendolo.

Ha tradotto Primo amore di Turgenev.

Ho tradotto anche altre cose: una novella dal titolo *Il Fuoco nel mare* e *Un mese in campagna*, un dramma passato di recente al National Theatre di Londra.

Era un'ordinazione?

Sì. È stato il regista Peter Hall a chiedermi di farlo. *Primo amore* mi fu chiesto dall'editore Hamish Hamilton. *Il Fuoco nel mare* non era su ordinazione: è una storia che mi aveva affascinato perché

completamente autobiografica, come d'altro canto *Primo amore*.

Può darsi che si senta più vicino a Padri e figli?

Credo anch'io. Ho tenuto una conferenza su questo romanzo, poi pubblicata^{io}. Considero *Padri e figli* un capolavoro politico.

Turgenev sembra aver sofferto molto, come sostiene anche lei nei saggi che gli ha dedicato.

Tolstoj lo giudicava superficiale. I rivoluzionari ritenevano che non fosse abbastanza di sinistra. I reazionari lo prendevano per un radicale. Non è mai appartenuto ad alcun partito.

Come spiegare che resti sconosciuto in quanto pensatore politico?

È un romanziere e un saggista, non un pensatore politico. È il tipico liberale evoluzionista di tipo occidentale. Le sue idee non erano molto originali, ma fu un romanziere meraviglioso, estremamente sensibile, intelligente, ironico, realista, un uomo molto affascinante anche se non molto coraggioso. Non fu un pensatore politico, almeno non più di un Sainte-Beuve.

Nel suo saggio nota che «per temperamento Turgenev non aveva una mente politica e lo si è spesso descritto come un puro esteta, un appassionato de l'art pour l'art».

Fu vero sia durante la sua vita sia dopo, anche se in realtà la maggior parte dei suoi romanzi si interessano ai conflitti esistenti in Russia. Gli scrittori francesi lo consideravano uno scrittore raffinato, fu Flaubert a

conferirgli la sua reputazione d'esteta. Henry James condivise quest'opinione e lo adorò. È un esteta, dotato di un meraviglioso stile: il miglior stile russo dopo Puškin. Ma, naturalmente, nessun russo onesto del XIX secolo poteva evitare di essere urtato dal regime e uno scrittore non poteva non sentire il dovere di esprimersi pubblicamente al riguardo. Belinskij, che finì per essere considerato un pensatore morale e sociale, in teoria era solo un critico letterario. Esercitò un'influenza considerevole su Herzen e Turgenev, un'influenza relativa su Dostoevskij e molto debole su Tolstoj.

Nel suo saggio stabilisce un parallelo tra Herder e Turgenev, sostenendo che «Turgenev possedeva a un altissimo grado ciò che Herder chiamava Einfühlung (l'empatia)».

Sì. Turgenev aveva questa empatia; capiva i contadini per esempio, molto meglio di Tolstoj. I contadini di Tolstoj sono personaggi di carta idealizzati. I contadini di Turgenev invece sono assolutamente autentici. Probabilmente Tolstoj era un po' geloso. In una lettera Turgenev racconta: «Ho fatto uno strano sogno: mentre ero seduto nella veranda della mia dacia, i miei contadini mi vennero a trovare per dirmi: "Signore, siamo venuti a prendervi; non c'è urgenza, se volete dire le vostre preghiere, ve ne preghiamo, fatelo."» È davvero tipico dei contadini di Turgenev, il contadino completamente onesto, buono, quasi amabile, che arriva a prendere il signore; Tolstoj non avrebbe mai concepito una cosa del genere.

Cosa pensa di Bazarov? Lo considera il primo bolscevico?

Sì, è un estremista, rifiuta la cultura e la letteratura borghese, che considera senza valore. La sola cosa che valga la pena ai suoi occhi è il materialismo scientifico che ci dice come modellare le nostre vite in accordo con ciò che la scienza ci insegna a proposito della natura nella quale viviamo. Rifiutava l'estetismo, l'idealismo, il liberalismo, il pluralismo delle opinioni – un autentico fanatismo sociale, caratteristico del partito bolscevico.

O di un anarchico.

No, gli anarchici non sono intolleranti. Non si oppongono agli artisti. Si oppongono all'autorità e allo Stato, ma non alle diverse espressioni dell'immaginazione e della letteratura. La vita, il pensiero, le emozioni devono restare libere.

Ma ciò che diceva del desiderio di Bakunin di distruggere le università è una forma d'intolleranza e di fanatismo, no?

Senz'altro, ma non è il modello della dottrina anarchica, è solo Bakunin.

Così, per lei, il personaggio di Bazarov non assomiglia né a Bakunin né a Nečëv?

No, Nečëv è un personaggio decisamente perverso. Era un terribile bugiardo, un manipolatore senza scrupoli. Disse a Bakunin che c'erano dei grandi movimenti pro-Bakunin in Russia mentre non c'era niente del genere, gli descrisse persino come queste persone si erano organizzate; Bakunin ne fu commosso e agì di conseguenza. Si può leggere questa storia in un eccellente libro scritto in francese, *Violence dans la violence*, di Michaël Confino, un ottimo slavista israeliano.

Come si spiega che Turgenev sia rimasto così affascinato dal personaggio di Bazarov?

Turgenev voleva capire i giovani, per tutta la vita cercò di capire cosa sentivano. Desiderava piacere ai giovani. Detestava i reazionari ed era affascinato da coloro che vi si opponevano. Riteneva che alcuni di loro – i Bazarov, quelli che venivano chiamati “gli uomini degli anni Sessanta” – andassero troppo lontano, ma desiderava piacere loro, ottenerne la

simpatia. Per lui Bazarov rappresentava la reazione contro la propria generazione, i liberali degli anni Quaranta. Turgenev era spaventato da quegli uomini, ma al tempo stesso ne era affascinato.

DOSTOEVSKIJ

Pensa che si possa stabilire un parallelo tra la figura di Bazarov e uno dei personaggi dei Demoni di Dostoevskij?

No, perché Dostoevskij detestava i radicali. Lo era stato, lui stesso, prima del 1849, poi cominciò a pensare che quelle persone fossero dei materialisti distruttori che agivano contro la salvezza dell'uomo offerta dalla fede cristiana, delle forze di Satana. Quando sentì parlare dello scandalo in cui era implicato Nečëv – che aveva partecipato all'assassinio di un uomo del suo stesso partito – si convinse che quello fosse il risultato a cui avrebbero condotto i rivoluzionari. *I Demoni* è un riferimento all'episodio del Nuovo Testamento nel quale il Cristo libera un posseduto del paese di Gerasa trasferendo la possessione diabolica in una mandria di porci, i quali si annegano buttandosi da una scogliera. È il testo da cui Dostoevskij prende il concetto di "demoni". I demoni erano destinati a entrare nei maiali; pensava che nello stesso modo i rivoluzionari corrompessero le persone normali con la loro follia satanica fino a condurli all'autodistruzione. Per Dostoevskij la rivoluzione significava auto-distruzione e Nečëv era l'esempio estremo di ciò a cui una mentalità rivoluzionaria poteva condurre: alle menzogne, all'omicidio, al peccato contro lo Spirito Santo, a una completa disumanizzazione.

Non pensa che Dostoevskij sia una specie di profeta quando predice a modo suo l'arrivo della Rivoluzione russa e dello stalinismo?

Sì, sono convinto che abbia reagito così come reagisce oggi

Solženicyn. Solženicyn crede di assomigliare a Tolstoj, ma assomiglia molto di più a Dostoevskij.

Perché Dostoevskij denunciò Turgenev?

Perché pensava che fosse un occidentalista e un traditore delle aspirazioni dell'animo russo. Glielo disse, a Baden-Baden. Turgenev era un liberale, mentre la salvezza si trovava nella santa Russia, solo lì.

Come mai non ha scritto nulla su Dostoevskij?

Credo sia stato un grande genio, ma non trovo la sua filosofia della vita molto simpatica, è troppo religiosa per me, troppo clericale. D'altro canto, quando leggo Dostoevskij mi demoralizzo – si rischia di esserne dominati. Ci si ritrova d'improvviso in un incubo, il nostro stesso mondo diventa ossessivo, si trasforma in qualcosa di sinistro da cui si vorrebbe scappare. Non ho voglia di scrivere di questi argomenti. È troppo forte, troppo oscuro, troppo terrificante per me. È una specie di cristianesimo *noir*, in cui la santità va a braccetto con la follia.

Come Kafka?

No, Kafka è molto più simpatico. Kafka è più realista. In Kafka tutto è descritto con una certa ironia e gli oggetti sono molto naturali. Dostoevskij assomiglia a una lente: tenendo una lente sopra un foglio di carta sotto il sole, il foglio può bruciare. È ciò che Dostoevskij fa con la realtà: la luce è così viva che la brucia. Un critico di nome Mikhailovsky ha detto la stessa cosa, chiamava Dostoevskij “un talento crudele”. È troppo brutale, come D.H. Lawrence o Knut Hamsun.

Resta comunque la luce del genio.

No, il fuoco. La realtà ne viene deformata.

È d'accordo con Sergej Bulgakov quando questi afferma che Dostoevskij ha espresso attraverso i suoi romanzi la pena morale e la malattia della coscienza dell'intelligencija russa?

No, non sono d'accordo. Perché sto dalla parte dell'intelligencija russa e non da quella di Bulgakov. Bulgakov ne faceva parte, ma si convertì. Disse ciò che lei ha ora citato dopo essere diventato prete. Dopo la Rivoluzione del 1905 quelli che cercavano la salvezza spirituale pensavano che l'intelligencija avesse sbagliato strada. Per loro il 1905 rappresentò uno scacco. Prima stavano a sinistra, poi virarono brutalmente a destra, contro ogni riforma radicale, quindi si ripiegarono su loro stessi, alla ricerca di una trasformazione individuale.

Anche Berdjaev?

Sì.

E Šestov?

Non ho mai conosciuto Šestov, ma nutro una grande ammirazione per lui. Berdjaev era un uomo straordinariamente intelligente e quando scrisse sulle origine del comunismo manifestò una grande perspicacia, ma i suoi scritti teologici proprio non li capisco¹². Diciamo che io non ho uno spirito teologico. Per quanto riguarda Šestov, penso sia uno scrittore meraviglioso. Šestov è uno spirito libero, pluralista, non vincolato da alcun dogmatismo filosofico. È un uomo molto sensibile, non esagera mai.

L'ha conosciuto?

No, l'ho scoperto dopo la sua morte¹³. Il suo vero nome era Švarcman. Un ebreo russo che non si convertì mai, anche se si avvicinò alla Chiesa ortodossa, per non dispiacere al padre. Si legge, Šestov, in Francia?

Non è un autore molto conosciuto. Probabilmente perché i suoi libri sono stati tradotti molto tempo fa ed è difficile trovarli nelle librerie.

Che peccato. È stato tradotto in inglese, ma anche in questo caso la traduzione non è molto recente. Ogni volta che do dei libri di Šestov a qualcuno, vengono accolti con entusiasmo. Ci sono due autori di cui peroro la lettura: uno è Herzen, l'altro Šestov. Sono entrambi degli esseri umani assolutamente rispettabili. Dostoevskij non lo era.

ALEKSANDR HERZEN

Parlando di Herzen, perché pensa che resti un pensatore sconosciuto?

Perché non è stato tradotto. L'autobiografia di Herzen è stata tradotta in francese circa sei anni fa. Era stata tradotta in inglese prima della guerra, ma poche persone l'hanno letta. Oggi è pubblicata in quattro bellissimi volumi: ne ho scritto l'introduzione. Penso che Herzen sia letto anche se non al livello di Čechov o di Turgenev. Gli inglesi non si interessano molto spesso agli scrittori stranieri.

Che influenza ha esercitato Herzen sul pensiero politico russo?

È una questione controversa. Negli Stati Uniti è appena uscito un libro su questo tema, che però non ho ancora letto. Per cominciare, Herzen¹⁴ è uno dei padri del radicalismo russo e del socialismo agrario. Fu il più conosciuto tra gli emigrati russi, lanciò a Londra il primo giornale rivoluzionario contro il regime zarista; incontrò celebri liberali come Michelet, Hugo, Mazzini, Garibaldi, che lo rispettavano. È così che l'idea che la Russia non fosse un dispotismo immobile, che esistesse al suo interno un movimento favorevole a una società più libera, si diffuse in Occidente. Michelet era antirusso e pro-polacco. C'è una lettera di Herzen nella quale cerca di spiegare a Michelet che la Russia non era una cultura barbara. Herzen è importante perché è il vero padre del radicalismo russo. Il primissimo gruppo socialista è quello a cui appartenne il giovane Dostoevskij. L'idea secondo la quale quel gruppo – il gruppo Petrachevskij – non fosse nient'altro che un gruppetto di studenti dissidenti è sbagliata: avevano un programma socialista completo che ebbe una grande influenza. Černyševskij, per esempio, ne fu influenzato, così come il celebre autore satirico Saltykov-Ščedrin¹⁵, ma Herzen era infinitamente più dotato degli altri ed è per questo che va riconosciuto – come ammise Lenin – come il fondatore delle agitazioni pubbliche russe anti-monarchiche. Verso gli anni dal 1860 la sinistra russa lo considerò troppo moderato, troppo liberale, poco feroce, eppure fu lui a trascinarli. Fu il primo a rendere omaggio ai decabristi¹⁶ come combattenti per la libertà, fu amico e alleato dei rivoluzionari italiani e francesi, Proudhon, Louis Blanc, Mazzini. Per loro era la voce della Russia. I suoi periodici pubblicati a Londra («La stella polare», «La campana», ecc.) erano i *samizdat* dell'epoca e incoraggiavano, insieme ad altri scritti vietati, i movimenti rivoluzionari in Russia. Divenne un'icona venerata in Unione sovietica benché si fosse opposto violentemente al comunismo e in particolare avesse detestato e disprezzato il marxismo. Una volta Marx rifiutò di partecipare a un banchetto in favore della Polonia oppressa a causa della presenza di Herzen. Marx nutrì un disprezzo considerevole per gli slavi fino alla fine della sua vita, si addolcì un po' solo prima di morire.

Crede che Herzen sia stato uno di quegli uomini che vivono sulla soglia tra il vecchio e il nuovo?

Sì. Herzen ha detto: “Eravamo una specie di Giano”. A proposito di certi slavofili che aveva incontrato nei salotti di Mosca e con cui era poi

rimasto in contatto, dichiarò: «Alcuni hanno gettato il loro sguardo verso l'Ovest e altri verso il loro passato slavo, ma apparteniamo tutti a uno stesso essere, Giano»¹⁷.

Come fa notare nel suo saggio, Herzen teneva molto a lasciare il segno nella storia del proprio Paese.

Certamente era molto ambizioso e Belinskij lo incoraggiava. In quel periodo Belinskij era un critico radicale di fama – morì nel 1948 – e, dopo aver letto il romanzo di Herzen *Di chi la colpa?*, gli disse che sarebbe rimasto non solo nella storia della letteratura russa, ma nella storia della Russia. Si è rivelato esatto. I romanzi di Herzen non sono di primissimo livello, ma sono molto istruttivi sul piano politico ed ebbero una grande influenza.

Come considera Passato e pensieri?

Passato e pensieri è un'opera di genio. Contiene le *Memorie* più meravigliose di tutto il XIX secolo, certamente le migliori dopo Rousseau, forse persino migliori. *Passato e pensieri* di Herzen è un capolavoro incomparabile.

Anche Herzen sembra influenzato da Hegel.

A quell'epoca tutti gli studenti delle università di Mosca e di San Pietroburgo erano influenzati da Hegel. Non credo che i russi capissero fino a che punto Hegel fosse reazionario, salvo Belinskij che lo sapeva, ma i marxisti russi non condividevano questo punto di vista. Ritenevano Belinskij un grand'uomo; se si opponeva a Hegel, voleva dire che non l'aveva capito bene. Non era così: l'aveva capito benissimo. Lesse Hegel in russo, o in francese – Belinskij non conosceva il tedesco.

Secondo lei perché Herzen ha scritto Passato e pensieri? Le faccio questa domanda perché penso che quel libro non difenda alcuna tesi.

Lo scrisse, in buona parte, per scongiurare l'infelicità. Sua moglie era scappata con un poeta tedesco di nome Georg Herweg, un amico di Marx e di Wagner; Herzen lo considerava un seduttore svergognato e ne soffrì terribilmente. Sua moglie tornò da lui, ma dopo poco morì¹⁸. La madre e uno dei suoi figli morirono annegati in un naufragio sulla rotta per Nizza, verso cui stavano viaggiando per raggiungerlo¹⁹. L'anno 1850-1851 fu un altro anno particolarmente nero della sua vita. In parte per alleviare le sue pene cominciò a redigere il suo diario e continuò negli anni seguenti. Scrivere le cose talvolta aiuta a renderle più supportabili. Fu uno scrittore sorprendentemente dotato e una personalità di prim'ordine. Persino persone estremamente critiche come Edmond de Goncourt ne furono impressionate quando, qualche anno più tardi, lo incontrarono nei salotti di Parigi. Era un uomo dotato di una vitalità, di un fascino e di un coraggio prodigiosi.

Crede che Herzen sia all'origine della tradizione dell'umanesimo libertario del socialismo russo poi sconfitto nel 1917?

Sì. Anche se, come le dicevo, oggi è considerato un santo ufficiale del comunismo.

Continuò a essere letto da russi anche dopo il 1917?

Sì. Prima del 1905 era censurato in Russia. Herzen pubblicò i suoi *pamphlet* un po' in tedesco e un po' in francese. La prima edizione russa delle sue *Memorie* uscì nel 1905, durante la prima Rivoluzione russa; dopo non penso sia più stato censurato.

Nel saggio su Herzen, lei fa un parallelo con Bakunin, precisando che l'uno e l'altro collocavano al centro del proprio pensiero l'idea di libertà individuale, ma

io penso che ci fossero delle enormi differenze tra questi due uomini.

Sì, certamente, e Herzen lo sapeva. A Herzen, Bakunin piaceva su un piano personale²⁰. Ignorava che Bakunin avesse inviato la sua celebre “Confessione allo zar”, una lettera di cui vorrei parlare, scritta in prigione, nella quale Bakunin negava e rinnegava tutto – un testo davvero servile (che non gli fu di alcun aiuto) –, e che fu pubblicata solo nel 1923, ma per quanto riguarda l’ideale della libertà individuale, Bakunin andò molto oltre. Herzen non credeva ai colpi di Stato, una vera rivoluzione poteva riuscire solo al termine di un processo preparatorio e di una lunga formazione. Un colpo di Stato prematuro sarebbe stato la garanzia che tutti i vizi dell’*ancien régime* sarebbero riapparsi prima o poi, in una forma o in un’altra, nel nuovo regime. Scrisse un giorno – cito a memoria – che non si può costruire una casa per delle persone libere con i mattoni di una prigione. In una lettera privata a Bakunin, Herzen dice che i metodi di Attila, il “pietrogradismo”, non avrebbero funzionato. Con il che voleva dire che lanciare una rivoluzione prima che le persone fossero pronte, prima che avessero imparato a vivere in libertà, avrebbe lasciato intatte le vecchie abitudini da prigionieri, senza produrre alcun miglioramento.

È per questo che pensa che Herzen sia molto vicino a John Stuart Mill o a Tocqueville?

Fino a un certo punto, ma non del tutto. Herzen non amava Tocqueville. Tocqueville ebbe nei suoi confronti un comportamento sgradevole. Nel 1848, Herzen si recò a un meeting politico a Parigi e fu arrestato e condotto al commissariato. Sul cammino incontrò Tocqueville, che all’epoca era Ministro degli Affari esteri della II Repubblica²¹. Herzen chiese a Tocqueville di identificarlo e di farlo liberare. Scrive che Tocqueville gli rispose: «Ho paura che non ci sia alcuna relazione tra il potere giudiziario e il potere esecutivo. C’è una separazione totale tra questi poteri, non posso fare niente per lei». Naturalmente Herzen non apprezzò molto questa reazione. Tocqueville era un uomo insensibile. Non voleva avere nulla a che fare con un oscuro rivoluzionario russo.

È sorprendente, Tocqueville è un critico severo del potere burocratico.

Tocqueville era estremamente prudente. Mi chiedo se avrebbe opposto resistenza ai nazisti durante la guerra. Forse non avrebbe collaborato, ma non credo che si sarebbe unito alla resistenza. Herzen l'avrebbe fatto di sicuro.

Herzen è un pensatore più romantico di Tocqueville?

Era semplicemente più coraggioso. Si è sempre battuto per le sue convinzioni.

Perché pensa che Herzen si sia rivolto verso l'Ovest, invece di diventare uno slavofilo?

Perché pensava che gli slavofili avessero imboccato la strada sbagliata. L'Ovest non ammetteva la servitù, l'Ovest stava muovendo i propri passi sul cammino della democrazia, la vita occidentale era con ogni evidenza molto più libera, la dignità personale era rispettata mentre non lo era affatto in Russia. La maggior parte dei russi onesti aveva il senso della dignità umana e nutriva il desiderio di aiutare gli oppressi; persino gli slavofili si opponevano alla burocrazia russa e al controllo dello Stato da parte di Nicola I: erano favorevoli a una sorte di libera teocrazia, qualcosa di utopico, ma molto diverso. Herzen si rivolse verso Ovest principalmente perché in Russia regnavano la barbarie, la schiavitù, l'oppressione, l'ignoranza, la censura e la frusta. Le persone venivano brutalmente malmenate e confinate in Siberia, cosa che non succedeva nell'Ovest.

Che impatto ebbe sulla letteratura russa la controversia tra occidentalisti e slavofili?

Il principale poeta slavofilo è Apollon Grigoriev. Il grande Gogol' era molto vicino agli slavofili. Non ne faceva parte, ma alcuni tra questi pensavano un gran bene di lui, perché era pio e di destra. Dostoevskij e Leskov erano compagni un po' particolari. Ci fu un gran poeta slavofilo, Tjutčev, probabilmente il più grande poeta russo dopo Puškin. Diplomatico di professione, servì a Monaco e a Torino: un meraviglioso poeta metafisico. Nutriva delle simpatie slavofile ma, in genere, non lo si considerava tale²².

Quale fu l'impatto delle idee occidentali nella Russia degli anni dal 1840?

Sul piano filosofico ebbero un impatto estremamente potente. I filosofi francesi e tedeschi ebbero un grande impatto sulla vita universitaria e intellettuale russa. Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Saint-Simon, Fourier erano ben noti. Negli anni dal 1820, nelle università russe si insegnava la metafisica tedesca, poi tutto venne interrotto perché la Chiesa e il governo consideravano quei filosofi – in realtà tutti i filosofi – pericolosi, ma si continuò a insegnare la filosofia di nascosto. Un filosofo di nome Pavlov, che si faceva passare per biologo, cominciava le sue conferenze dicendo: «Desiderate conoscere la natura? Ma che cos'è la conoscenza? E cos'è la natura?». Dopo di che iniziava a parlare di Schelling.

Quali furono le origini del movimento intellettuale russo?

Direi che prese piede alla fine del XVIII secolo, più o meno sotto il regno di Caterina II la Grande (1762-1796), quando Diderot, Voltaire e Maupertuis andavano per la maggiore. Un gruppo minore di illuministi russi tentò di riformare l'educazione dei giovani ricchi, dei figli dei preti e di altri. La vera intelligencija è nata da qualche parte nel XIX secolo, dopo l'invasione napoleonica, quando gli ufficiali russi marciarono su Parigi e rimasero molto impressionati da ciò che – paragonata alla loro – pareva una società libera e illuminata. È il periodo durante il quale le idee straniere cominciarono a penetrare in Russia, prima nei circoli aristocratici – Puškin e i suoi amici – e un po' più tardi anche presso persone più modeste. Le autorità cercarono in tutti i modi di ridurne la

circolazione, di queste e di tutte le idee, ma il processo continuò; le dottrine occidentali entrarono surrettiziamente a San Pietroburgo in maniera sistematica e provocarono una formidabile effervescenza intellettuale (nonché morale e politica).

INTELLIGENCIJA E INTELLETTUALI

Come sostiene lei, la parola “intelligencija” è una parola russa, fu inventata in quest’epoca?

È una parola russa. Certi polacchi pretendono di averla inventata, ma è una parola russa apparsa per la prima volta negli anni 1870. Fino ad allora nessuno evocava l’intelligencija sotto questa denominazione. In effetti la parola fu inventata molto più tardi per descrivere un fenomeno che esisteva da ormai mezzo secolo²³.

Qual è la differenza tra il concetto di “intelligencija” e quello di “intellettuale”?

Gli intellettuali sono persone che si interessano alle idee, desiderano conoscere le idee più interessanti come gli esteti desiderano vivere a contatto con le cose più belle. Storicamente parlando l’intelligencija è costituita da individui uniti attorno a una serie di ideali sociali, persone che credono nel progresso, nella ragione, rifiutano il tradizionalismo, credono nel metodo scientifico, nella critica libera, nella libertà individuale, in breve, che si oppongono ai reazionari, all’oscurantismo, alla Chiesa, allo Stato autoritario e si considerano alleati per una causa comune – i diritti dell’uomo e un ordine sociale decente. Uno di questi individui, attivo negli anni dal 1860, descriveva l’intelligencija come una specie di ordine di cavalieri uniti da un giuramento, come campioni di un ideale. Si potrebbe dire che i *philosophes* della Parigi del XVIII secolo costituivano una intelligencija nella misura in cui Diderot, d’Holbach,

Helvétius e Condorcet nutrivano un sentimento di fratellanza intellettuale e morale: si conoscevano tra loro, avevano discusso delle stesse idee, condividevano una posizione comune, erano perseguitati dalle stesse persone, avevano nella Chiesa e nello Stato autoritario – l'*infâme*, che cercavano di abolire – un nemico comune e sentivano tutti di far parte dell'Illuminismo. L'intelligencija si fonda sulla fede nell'Illuminismo e sull'ambizione di promuoverlo contro ogni avversario. È per questa ragione che l'intelligencija, in quanto formazione solida, ha più possibilità di apparire là dove esista una Chiesa potente e reazionaria, come nel caso del cattolicesimo romano o della Chiesa ortodossa. Ecco come si spiega l'apparizione dell'intelligencija in Francia, in Italia, in Spagna, in Russia. Non ci fu alcuna vera intelligencija in Norvegia, o in Inghilterra. Le Chiese protestanti non costituivano una minaccia per le idee liberali e progressiste.

Ma voi avete degli intellettuali?

Certo, e dei radicali, ecc., ma non è la stessa cosa. Non c'è un senso di solidarietà, di far parte della stessa formazione in battaglia, perché la Chiesa d'Inghilterra non è un'istituzione contro la quale qualcuno senta di doversi battere. Non è un'organizzazione oppressiva, potente, che domina la scena sociale e politica. A quell'epoca la Chiesa russa era un'alleata risoluta del sistema zarista e l'intelligencija l'abborriva. È per questa ragione che Dostoevskij non era membro dell'intelligencija, lo stesso si può dire di Čechov, Puškin o Tolstoj. Turgenev invece ne faceva parte.

Si tratta di intellettuali.

Non sempre. Non penso che si possa dire che Dostoevskij sia stato un intellettuale: in effetti li odiava. Tolstoj non aveva alcuna opinione in proposito, Puškin, Lermontov²⁴, Tjutčev, Čechov non potrebbero essere considerati intellettuali, non più di quanto lo fossero Dickens o Balzac; invece personaggi come Flaubert, George Sand, Renan, Nietzsche, sì. Gli slavofili erano tutto fuorché degli intellettuali. Erano

degli scrittori di orientamento teologico. L'idea di un'intelligencija religiosa non aveva nessun senso nel XIX secolo. Nel XX secolo cominciò ad averne uno, quando teologi e uomini di Chiesa manifestarono tendenze di sinistra, come Berdjaev, Bulgakov e i loro simili: "i preti di sinistra", un nomignolo che divenne presto molto noto.

C'è nel mondo contemporaneo qualcosa che lei consideri simile a un'intelligencija?

Penso ci sia qualcosa di simile a una vera intelligencija a New York, in buona parte ebraica. C'è una specie di parentela tra certi scrittori, musicisti, artisti che provano a resistere ai "Cento neri"²⁵, come venivano chiamati nella Russia zarista – le forze filistee e reazionarie. Il gruppo *Bloomsbury*²⁶ era qualcosa di simile, ma non del tutto. In Inghilterra non c'è un'intelligencija, ma può darsi che nascerà per resistere a Lady Thatcher. Non penso che si possa parlare di una "intelligencija sovietica". Sono persone colte, ma senza un particolare spessore morale o politico. In realtà una vera intelligencija è sopravvissuta, contro i venti e le maree: è una cosa straordinaria. Sono i veri eredi dell'antica e nobile intelligencija – non so proprio come abbiano potuto sopravvivere –, la *Lo scopo della filosofia* li ha rivelati e liberati. Sacharov è un tipico membro di questa intelligencija. Mi dispiace molto che sia morto, la sua voce era la voce di Herzen e dei suoi amici, preservata miracolosamente attraverso questi anni spaventosi.

E Solženicyn?

No, non ne fa parte: Solženicyn è la voce di Dostoevskij.

Così la controversia tra slavofili e occidentalisti continua nell'Unione sovietica?

Sì, continua. Possiamo di nuovo ascoltare la grande voce liberale di

Herzen. La controversia prosegue perché, finché esisterà in Russia un potere assoluto, il partito della libertà reagirà. Solženicyn non si oppone all'autorità. Si oppone a questa forma di autorità particolare che è il comunismo. Dal canto loro, Sacharov e i suoi amici erano contro ogni forma di anti-democrazia. Solženicyn non è un democratico né peraltro uno slavofilo. Si interessa forse ai cechi, ai polacchi, agli slovacchi? Beninteso, ci si può opporre in molti modi a un regime disastroso.

Lei considera Solženicyn un intellettuale?

A malapena. Non mi sembra né un intellettuale né uno slavofilo. Solženicyn non è minimamente interessato agli slavi non russi. Come patriota russo assomiglia più che altro a uno di quei *vecchi credenti* del XVII secolo che si levarono contro Pietro il Grande e l'opera di modernizzazione che questi condusse, che consideravano la Chiesa riformata dal patriarca Nikon²⁷ l'opera di Satana e Pietro come un specie di demone in trono, che restavano leali alla tradizione antica e rifiutavano di avere a che fare con la scandalosa riorganizzazione dell'Impero russo. Mi sembra simile ai cristiani di quella confessione.

Che ruolo ha giocato, secondo lei, la modernizzazione nella formazione dell'intelligencija russa?

Naturalmente una cosa non sarebbe successa senza l'altra. Senza la modernizzazione, poche idee occidentali sarebbero penetrate in Russia. La presa di Riga e della costa baltica da parte di Pietro il Grande è stata descritta come l'apertura di una finestra sull'Occidente.

Si sente vicino al pensiero dell'“Europa centrale”?

Non ritengo che l'“Europa centrale” possa essere considerata una cultura distinta. I Paesi in questione sono semplicemente gli eredi dell'antico Impero austro-ungarico, hanno prodotto e producono

ancora degli eccellenti scrittori. Appartengono a tutti gli effetti all'insieme della civiltà occidentale.

L'ANNO 1848

Torniamo alla Russia. Perché considera il 1848 una data importante per la storia russa?

In parte per il famoso complotto a cui prese parte Dostoevskij, in secondo luogo perché l'Impero russo non visse la rivoluzione. Le truppe russe schiacciarono la Rivoluzione di Budapest, la Polonia era stata schiacciata qualche anno prima (nel 1831), le colonne dell'*Ancien Régime* restarono in piedi. Alcuni pensatori russi dopo il 1848 ritennero che, vista la facilità con cui le rivoluzioni di sinistra si erano dissolte a Parigi e in Germania, i metodi occidentali non fossero adatti ad aprire la strada alla libertà né in Russia né altrove: non bisognava imitare i liberali occidentali. Černyševskij e Herzen, impressionati dallo scacco subito da quelle rivoluzioni, si chiesero se non fosse il caso di cercare una via russa al socialismo, ciò che i tedeschi chiamavano *ein Sündenweg*. Herzen difese l'idea del passaggio «a partire dalla comune contadina per arrivare al socialismo e non dal socialismo per realizzare la comune contadina. Noi possiamo costruire la nostra strada per arrivarci. In Occidente non ha funzionato. L'ultima cosa che vogliamo è l'immenso proletariato oppresso dal capitalismo industriale. Noi possiamo ottenere uno Stato più libero e più giusto senza passare attraverso gli orrori dell'industrialismo occidentale». È la ragione per la quale il 1848 è una data importante per i radicali russi. Herzen era profondamente deluso da ciò che stava succedendo in Europa, ma già nel 1847 se la prendeva con la borghesia francese. Non fu la Rivoluzione del 1848 a ricondurlo verso la Russia. Non se ne allontanò mai. Diffidava della borghesia francese già prima della Rivoluzione. Nelle sue lettere dall'*avenue Marigny*, si possono trovare molti passi sferzanti a questo proposito. Scriveva per esempio, che «Figaro aveva l'uniforme d'un lacchè, ma quando se la levava era un uomo libero, mentre queste persone, l'uniforme di Figaro ce l'hanno attaccata alla pelle, non possono

togliersela, sono dei lacchè di natura». Tutto ciò prima del 1848.

LA VOLPE E IL PORCOSPINO

Credo che, riprendendo la sua classifica dei porcospini e delle volpi²⁹, lei consideri Herzen una volpe.

Assolutamente.

Tra l'altro, perché ha proposto questa classifica?

Non l'ho mai presa molto sul serio. L'ho concepita come una specie di gioco intellettuale, un *divertissement*, ma altri l'hanno presa sul serio. Ogni classifica getta luce su qualcosa, questa era molto semplice.

Non vuole spiegarla?

Cosa intende per spiegare? I porcospini e le volpi? Non è esaustiva. Certe persone non sono né porcospini né volpi, altre sono entrambe le cose.

Prendiamo Puškin, per esempio, è la volpe per eccellenza.

Puškin non cercava di interpretare ogni cosa nei termini di un sistema unico che possa abbracciare tutto, così si comportano i porcospini. Puškin invece reagisce come gli capita: quando descrive, descrive;

quando scrive, scrive. Voglio dire che Puškin si esprime in diverse direzioni a seconda di cosa gli dice la testa. I porcospini cercano sempre di stabilire delle relazioni, cercano sempre di rappresentare le cose in corrispondenza a qualche modello unico nel quale credono appassionatamente. Non smettono di considerare le cose e valutare il loro significato nei termini di qualche principio unificatore invece di interessarsi alle cose in quanto tali.

Crede davvero che la letteratura abbia due poli: Dostoevskij da una parte e Puškin dall'altra?

C'è anche Tolstoj. Tolstoj è una volpe che desiderava ardentemente essere considerato un porcospino. Dostoevskij era un vero porcospino. Non è una distinzione attinente solo alla Russia. Goethe era una volpe, Hegel un porcospino³⁰.

Quali sono i due estremi della letteratura russa, secondo lei?

Da un parte Dostoevskij, dall'altra Turgenev. Potremmo definire gli estremi di qualunque letteratura. Per quanto riguarda la letteratura francese, da una parte Victor Hugo e Flaubert, dall'altra Anatole France e Huysmans.

Nel saggio Il porcospino e la volpe, lei mostra come Tolstoj fosse in costante contraddizione con se stesso: da una parte la sua concezione artistica e dall'altra la sua concezione della storia.

Sì, Tolstoj desiderava avere una visione unitaria, ma la sua sorprendente percezione delle persone, delle cose, delle situazioni, dei momenti della storia, dei dettagli, era così acuta e irresistibile che non poteva far altro che scrivere così come vedeva, sentiva, pensava e capiva. Più tardi condannò tutto ciò perché non rappresentava un contributo alla concezione che avrebbe acquisito nel corso della sua

vita. È questo ciò che intendevo dire in quel saggio.

Così, secondo lei, Tolstoj potrebbe essere al tempo stesso un pensatore monista e pluralista?

Per natura era pluralista, ma credeva nel monismo. Era una volpe che avrebbe voluto essere un porcospino. Da questa contraddizione nasce la tensione delle sue ultime opere.

Lei stabilisce anche un parallelo tra Tolstoj e de Maistre.

Solo perché, quando descrivono guerre e battaglie, condividono una stessa visione degli eventi e delle loro cause. Tolstoj lesse de Maistre mentre preparava la sua narrazione della battaglia di Borodino³¹. In quel momento de Maistre si trovava a San Pietroburgo e raccontò ciò che successe nella capitale. Ancora oggi è un punto di riferimento per la descrizione di certi fenomeni russi osservati in quanto straniero, con grande intelligenza. Non penso che Tolstoj l'abbia imitato coscientemente, ma guardi la descrizione che de Maistre fa delle battaglie, l'idea secondo la quale, anche se i generali credono di comandare e dare ordini, ciò che succede non assomiglia per niente alle loro disposizioni, ma dipende in realtà da una massa di fattori che né loro né nessun altro potrebbe controllare, che le vittorie e le sconfitte dipendono da fattori psicologici sui quali gli ufficiali non hanno presa: di tutto ciò si sente l'eco in Tolstoj, nel suo disprezzo per la vanità di Napoleone, nei piani elaborati con esperti militari tedeschi contro ogni senso intuitivo della realtà, e soprattutto, in tutto ciò che passa nei cuori e nei cervelli dei soldati che ha messo al servizio di Kutuzov.

C'è una certa somiglianza tra questi due autori anche nel rifiuto, di cui ha parlato, del concetto di libertà politica individuale e nel comune scetticismo nei confronti della tecnica.

Sono entrambi degli anti-moderni, ma de Maistre è favorevole all'autorità, specialmente a quella della Chiesa, mentre Tolstoj la considerava irrazionale e oppressiva e si levava contro uno Stato che considerava stupido e immorale.

Pensa che si possa stabilire anche un parallelo tra Tolstoj e Dostoevskij, considerando la somiglianza tra il personaggio del principe Myškin ne L'idiota e quello di Pierre in Guerra e pace?

Sono entrambi personaggi cristiani, ma c'è una differenza. Pierre, dopo tutto, è Tolstoj. Pierre è un personaggio secolare i cui istinti e sentimenti nei confronti delle persone e della natura sono assolutamente naturali e autentici. Myškin è una specie di santo: una vittima innocente, un salvatore di anime, non appartiene a questo mondo, al mondo del risibile, dei materialisti, del peccato. Un mio amico, un pensatore russo, disse un giorno che «la persona più simile al principe Myškin nel XX secolo è stata Charlie Chaplin». Non credo di essere d'accordo, ma capisco ciò che intendeva. Myškin sembra scemo, ma fondamentalmente rappresenta la verità. Chaplin è un uomo buono in una società immorale – nei suoi film rappresenta il sentimento onesto, umano, la bontà, l'ingenuità, la semplicità: è come un bambino. Pierre non assomiglia a un bambino. Per certi versi è ingenuo, ma non sembra un bambino. In fin dei conti Myškin finisce per diventare pazzo e torna in Svizzera mentre Pierre, alla fine di *Guerra e pace*, sposa Nataša e vive una vita normale. E poi, pensi che nelle prime versioni del romanzo Pierre diventava un decabrista – Dostoevskij non aveva alcun interesse per queste cose. Myškin non s'interessa alla politica o alle strutture sociali, sembra un santo bambino dotato di una visione intuitiva della verità, il Cristo vive in lui. È una delle rappresentazioni del Cristo nella letteratura.

Torniamo al personaggio di Bazarov in Padri e figli di Turgenev.
Come mai ha paragonato Belinskij a Bazarov?

Belinskij era incline a dire cose molto dure. Denunciò la debole piattezza borghese, l'arte da salotto, l'estetismo, l'ipocrisia, il distacco dell'arte dalla realtà sociale; era pro-giacobino e odiava *le juste milieu*; per questa ragione non sopportava l'abilità, la superficialità, l'auto-soddisfazione che percepì in occasione del suo soggiorno a Parigi. Era un puritano e desiderava distinzioni chiare, sì o no, bianco o nero, con noi o contro di noi. Ecco in cosa assomiglia a Bazarov. Belinskij non era un liberale come Turgenev né una persona deliziosa come Herzen. Saltò di dottrina in dottrina nella ricerca angosciante della verità – soprattutto della verità morale. I suoi amici l'adoravano e ne avevano compassione. Belinskij li rispettava molto più di quanto non facessero loro stessi³².

Ma è un occidentalista.

Sì, è vero. Non per temperamento, ma per convinzione. Non apprezzava i soggiorni in Occidente, non amava Dresda né la Madonna di Raffaello, non gli piaceva stare a Parigi.

Potrebbe fare un paragone con Herzen?

Erano dei veri amici. Herzen è molto più affermato, molto più perspicace, più abile e sensibile ai contorni della civiltà occidentale, tra la Russia e l'Ovest. Belinskij è molto più semplice, più manicheo, più duro, ma profondamente sincero, onesto e, per Herzen, rappresentò una specie di coscienza che mantenne entrambi sulla retta via. Quando Belinskij pensava che qualcosa fosse sbagliato lo diceva.

Quale fu la posizione intellettuale di Belinskij nella Russia del XIX secolo?

Morì all'inizio del 1848, prima della Rivoluzione³³. Era un oppositore radicale. Sostenne la libertà individuale, la libertà di pensiero, denunciò la censura, di cui fu vittima. Voleva una carta dei diritti dell'uomo, il rispetto della legge, la fine dall'autocrazia arbitraria, della servitù, delle brutalità della polizia e di quelle dei proprietari terrieri. Se desidera sapere quale fu la sua posizione finale la migliore formulazione si trova in un testo celebre, intitolato *Lettera a Gogol'*, nella quale denuncia il neofeudalesimo di Gogol'. Questo documento divenne la bibbia del movimento sociale libertario e liberale russo per tutto il XIX secolo, un nobile manifesto. Diceva a Gogol': «Come può, un grande artista come lei, sostenere un tale orribile sistema?». Si tratta di un vibrante appello alla decenza, alla libertà, alla dedizione per la giustizia e la libertà.

Gogol' rispose pubblicando un pamphlet contro di lui.

Lo fece, è vero. Scrisse un testo dal titolo *Corrispondenza con i miei amici*, ma non fu molto letto. Gogol' era un gran reazionario, credeva nella famiglia e nella proprietà della terra. Conosceva le sofferenze dei servi, ma non aveva alcuna intenzione di liberarli.

Qual è la concezione dell'arte di Belinskij?

La sua concezione dell'arte era piuttosto rudimentale. Tendeva ad andare troppo lontano. Belinskij credeva che lo scopo dell'arte fosse la verità sociale e morale. Era un anti-esteta, si opponeva a *l'art pour l'art* – i suoi commenti sulla letteratura erano talvolta assurdi, ma i suoi saggi su Puškin sono dei capolavori. Bisogna ricordare che all'epoca di Belinskij, in quella società particolare, l'arte era il solo strumento con il quale si potessero esprimere senza censura certe forme di protesta individuale e sociale. È ciò che fece, in modo appassionato, eloquente e commovente. Alla fine della propria vita Tolstoj finì per pensar bene di Belinskij, ma dagli anni dal 1840 a quelli dal 1860 considerava Belinskij rozzo, privo di senso artistico, cieco davanti a ciò che faceva vivere la gente.

Rifiutò le dottrine utilitariste dell'arte?

Sì, Černyševskij interpretò Belinskij in modo utilitarista, ma aveva torto perché Belinskij non era un utilitarista. Credeva che lo scopo dell'arte fosse di esprimere la verità così com'è, attraverso delle immagini e non attraverso la propaganda. Per lui la verità è sempre una verità sociale perché gli uomini vivono in società. Tutti gli individui vivono in un contesto sociale, per questo pensava che l'arte dovesse essere necessariamente sociale. Senza dubbio si è sbagliato: è puritano all'eccesso, esiste anche l'arte allo stato puro, ma a lui non interessava affatto.

DA PASTERNAK A BRODSKIJ

Siccome stiamo parlando d'arte vorrei farle qualche domanda a proposito di Pasternak e Achmatova. Un'ora fa abbiamo parlato di Dostoevskij e di Tolstoj; è molto interessante ciò che fa notare nel suo saggio Incontri con gli scrittori russi, ovvero che Achmatova non amava Tolstoj mentre aveva un'adorazione per Dostoevskij.

Esatto. È molto difficile parlare della concezione della vita di Achmatova in due parole. Aveva una concezione tragica della vita, un po' come Unamuno in Spagna.

Conosce Unamuno?

Sì, l'ho letto.

Le è piaciuto?

Molto, *Il sentimento tragico della vita*³⁴ è un libro eccellente. Ho sentito una sua conferenza a Oxford. Ho trovato Unamuno davvero impressionante. Quanto ad Achmatova, un giorno mi disse: «Il senso morale di Tolstoj è sbagliato. Non avrebbe dovuto condannare Anna Karenina. Non era una sciocca. Ecco la moralità dei moscoviti». Achmatova non amava Čechov perché nei suoi testi le sembrava tutto grigio, tutto era del colore del fango: “*Non si sente il clamore delle spade*”. L'eccellente critico D.S. Mirsky la pensava allo stesso modo; anche altri, ma certamente non la maggioranza. Achmatova credeva in una vita di passione e di profonda esperienza religiosa, emozionante e tragica, tutte cose che non trovava in Tolstoj. Le trovava in Dostoevskij, Kafka e Puškin.

Pasternak fu influenzato da Tolstoj?

Non molto. Conosceva Tolstoj grazie al padre. Nutriva ammirazione per lui, ma non mi ha mai parlato di letteratura russa, parlava solo di Shakespeare e di Proust.

Nel suo saggio sostiene che Pasternak riteneva impossibile criticare Tolstoj, pensava che Tolstoj e la Russia fossero una sola cosa.

È vero, l'ha detto.

Non sapevo che fosse stato Pasternak a tradurre Shakespeare. Ha tradotto l'Amleto e qualcos'altro, credo. Non ne sono sicuro. Parlava bene l'inglese?

No, ma se la cavava.

Ci può raccontare in due parole il suo incontro con Sergej Ejzenstejn?

Ne ho parlato nel saggio *Impressioni personali*. Non ho niente da aggiungere.

E quanto a Joseph Brodskij? Lei sostiene che fu molto vicino ad Achmatova.

Lo fu. Lei mi disse che si erano frequentati per un po'. Lui la ammirava e adorava. Gli piacciono molto più Mandel'stam, Achmatova e Cvetaeva³⁵ che non Pasternak e Blok. Mandel'stam, Achmatova e Cvetaeva, oltre ad Auden, sono divinità del pantheon di Brodskij.

Quali di questi poeti sono nel suo pantheon?

Cvetaeva è una poetessa meravigliosa, ma per me non è una divinità. Achmatova, Pasternak e Blok³⁶, sì. È difficile, forse addirittura impossibile, spiegare perché a qualcuno piaccia un poeta e a qualcun altro no.

Quali sono i suoi poeti inglesi preferiti?

Ci sono poeti inglesi che mi piacciono molto, ma preferisco i poeti russi, perché è la mia lingua madre. Penso che la poesia più vicina a un individuo non possa che essere scritta nella lingua parlata da bambini, prima dei dieci anni.

Ho letto di recente un saggio di Czesław Miłosz su Pasternak. In effetti, Miłosz ritiene che la poesia di Pasternak sia anti-intellettualista. Condivide questa opinione?

No, anche se capisco cosa intende. Pasternak fu profondamente influenzato dalle conferenze di Hermann Cohen a Marburgo³⁷. Come

Bolk, aveva letto Kant e altri metafisici tedeschi e prese alcune cose da loro. Quale altro scrittore moderno avrebbe potuto citare Schelling in un romanzo come fa Pasternak ne *Il dottor Živago*? Credo che Pasternak abbia capito molto bene alcune forme di filosofia e credo che siano entrate nella sua concezione. Era un uomo dotato di un'intelligenza molto viva, molto penetrante, in alcuni casi un po' ingenuo. Ci sono dei poeti stupidi dotati di un grande talento, non è questo il caso.

Potrebbe darci un esempio di poeta stupido?

Per esempio il poeta francese Francis Jammes. Aveva un dono per la poesia, ma non si può certo dire fosse intelligente. Mi ricorda un po' quel che diceva Mazzini. Qualcuno gli chiese: «Che opinione ha del generale Garibaldi?». Lui rispose: «Lei è mai stato allo zoo? – Sì. – Ha già visto un leone? – Sì. – Secondo lei il leone ha un'espressione intelligente?».

Torniamo a Pasternak.

Ricordo di aver scritto un breve saggio su Pasternak, pubblicato in inglese in una raccolta curata da uno specialista eccellente, Victor Erlich, un professore di Yale. Pensava fosse ottimo, io no. Trattava del dinamismo della poesia di Pasternak, nella quale tutto è pieno di vitalità, tutte le metafore sono ispirate a esseri viventi, niente è inanimato, tutto è pieno di forza, gli oggetti, i tavoli, le sedie, i colori, le forme, tutto è descritto in un processo di movimento continuo e vitale.

Perché ha scritto questo saggio?

Mi avevano chiesto di tenere una conferenza in memoria di un uomo di lettere slavo. Sono come un taxi – mi muovo solo se mi chiamano.

Mi ha detto che Brodskij le piace molto.

Molto. È certamente uno dei più grandi poeti di lingua russa viventi.

Brodskij era a Parigi pochi mesi fa, ha tenuto una conferenza sull'essenza della poesia. A suo avviso, i poeti possono rispondere a delle domande alle quali gli scienziati e i filosofi non posso rispondere. È d'accordo?

Forse. In genere ha delle idee giuste³⁸.

A PROPOSITO DI QUALCHE GRANDE UOMO: CHURCHILL, WEIZMANN, NEHRU

Mi piacerebbe farle qualche domanda su Churchill. L'ha mai incontrato?

Sì, dopo la guerra. Mi invitò a pranzo. Aveva fatto una gaffe, durante la guerra, nel 1944: voleva invitarmi per parlare dell'America perché ero considerato un esperto della vita politica americana, ma si era confuso e aveva invitato Irving Berlin³⁹, il celebre compositore, cosa che aveva provocato una serie di malintesi abbastanza comici. Così mi invitò.

L'ha incontrato altre volte?

L'ho incontrato occasionalmente, con altre persone, ma non molto spesso.

Ha detto che Churchill aveva una potente e vasta immaginazione storica.

La sua immaginazione assomigliava un po' a quella di uno studente. Per lui alcune nazioni sono storiche, altre no. Hegel ovviamente ha detto la stessa cosa, ma sono certo che Churchill non lo sapesse. I tedeschi, a suo avviso, sono un popolo storico, come i francesi, gli italiani, i cinesi e gli americani – forse perché sua madre era americana –, ma gli ebrei, gli arabi, gli africani, i latinoamericani non lo sono.

Lei ha anche detto che Churchill aveva una concezione romantica degli affari esteri.

Certamente. Con romantica intendevo dire che aveva idealizzato l'immagine dei Paesi, delle culture, del loro presente e del loro futuro, senza un'attenta osservazione empirica. Il genio della Francia, il genio della Germania, il genio dell'Inghilterra, il genio di Roma, della Grecia – aveva dei modelli idealizzati di questo tipo⁴⁰.

Considera anche Chaim Weizmann una figura romantica?

Chiunque sia capace di immaginare e ricreare un popolo a partire dai membri dispersi di una comunità religiosa o d'una razza, dopo più di duemila anni, non può che avere un'immaginazione romantica. Certamente suona come una sfida al realismo, anche se Weizmann era profondamente realista, ma ha capito una cosa verissima a proposito degli ebrei, vale a dire che pochi individui in fin dei conti vogliono restare membri di una minoranza, in qualsiasi società. Ha compreso d'istinto che le persone si possono sviluppare liberamente (come pensava Herder, di cui Weizmann non aveva mai sentito parlare) solo in un Paese nel quale non debbano sentirsi sempre inquiete, nel quale non debbano preoccuparsi di ciò che gli altri pensano di loro, del modo in cui sono percepite, dell'attenzione sfavorevole o semplicemente troppo grande che i loro comportamenti attirano.

Weizmann non aveva paura del futuro.

No, lui e Churchill erano due uomini che non avevano paura del futuro. Erano entrambi forti e sicuri di sé. Dicevano: “Lasciate che venga il futuro, qualcosa sapremo farne”. Mai una ritirata, sempre “*avanti*”.

Cosa intende quando definisce Weizmann e Churchill dei grandi uomini?

Parlo di grandi uomini in riferimento a quegli uomini pubblici che si sono trovati all’origine di qualcosa di importante le cui possibilità di realizzazione senza di loro sarebbero state molto deboli. Un grande uomo è un uomo che dà alla storia una svolta che senza di lui non ci sarebbe stata, un uomo che imprime alla storia un cambiamento che nessuno avrebbe potuto prevedere.

C’è qualcuno nel mondo di oggi che corrisponda a questa definizione?

Certi grandi uomini possono essere assolutamente detestabili. Stalin fu un grande uomo. Fu anche uno dei peggiori uomini mai vissuti, ma fece della Russia qualcosa che non si sarebbe mai realizzato senza di lui; purtroppo il risultato fu per molti versi spaventoso. Lo stesso vale per Hitler, per Mao e per altri mostri. De Gaulle fu in qualche misura un grande uomo. Conferì alla Francia una specificità permanente, ma era un essere umano molto diverso dagli altri. I grandi uomini producono degli effetti duraturi.

Cosa pensa allora di Gandhi e Nehru, sono grandi uomini?

Sì. Ho conosciuto Nehru⁴¹. Ero in India; avevo un amico nel governo indiano – era a Oxford con me – che mi invitò a tenere una conferenza e, in modo imprevisto, Nehru mi fece cercare. Parlammo della Russia e

dell'Inghilterra. Conosceva molto bene quegli argomenti. Mi spiegò che la ragione con cui motivava la sua preferenza per i russi, benché avesse frequentato la scuola e l'università in Inghilterra, un Paese in cui era stato felice, e ammirasse gli inglesi, era che gli inglesi, per civili e benevolenti che fossero, non potevano fare a meno di nutrire un po' di disprezzo per gli indiani. I russi non eccellevano per finezza, avevano dei tratti un po' barbari, ma non si sentivano superiori – detto questo, Nehru non nutriva questa sensazione nei confronti di coloro che avevano conquistato l'India. Ecco la differenza. In fin dei conti disse che i russi non trasmettevano agli indiani il senso di sentirsi superiori. Nutriva lo stesso sentimento nei confronti dei giapponesi. Si immagini i giapponesi, militaristi, imperialisti, fascisti, che fecero cose terribili durante la guerra, eppure: «Quando mi recai in Giappone provai una spontanea sensazione di fratellanza, cosa che non ho mai potuto sentire nei confronti degli inglesi».

Ha parlato di Gandhi con Nehru?

No.

Considera Nehru un grande uomo?

Sì. Gandhi forse è stato ancora più grande, ha davvero creato una nazione. Quanto a Nehru, ha fornito agli indiani un'immagine di sé, cosa che, secondo me, nessuno era ancora stato in grado di fare.

Nel saggio su Weizmann, lei afferma che era radicalmente opposto a ogni forma di violenza.

La odiava. È la ragione per cui si oppose totalmente alla violenza ebraica in Palestina.

Cosa sarebbe successo se fosse ancora vivo?

Se fosse ancora vivo non avrebbe nessun potere. Persino quando divenne Presidente di Israele non aveva il minimo potere. Fu privato della sua influenza dai suoi successori.

Si oppose alla violenza, ma nel saggio lei fa notare che, quando la guerra arabo-ebraica scoppiò, Weizmann era perfettamente cosciente di ciò che stava succedendo.

Senz'altro. Pensava che non esistesse altra via. Se il proprio Paese rischia di perdere la propria libertà non si può far altro che difendersi; la violenza trova allora la propria giustificazione. Weizmann non era come Gandhi. Pensava che l'uso della forza per l'autodifesa fosse giustificato. Abborriva il terrorismo. Weizmann non è stato un pacifista, non sarebbe riuscito a fare ciò che ha fatto se lo fosse stato, ma detestò la violenza degli anni 1947 e 1948⁴².

Lei si considera un pacifista?

No.

Pensa che la violenza sia inevitabile?

No. Inoltre la odio profondamente, quale che sia la contingenza. Credo di aver già detto che, dopo aver visto, durante la prima Rivoluzione russa, un poliziotto trascinato a terra verso morte certa, ho acquisito di fronte alla violenza fisica una specie di avversione istintiva che mi ha accompagnato per tutta la vita, ma si deve combattere nelle guerre. Non ero contrario alla guerra contro Hitler.

GEORGES SOREL, BERNARD LAZARE

Il problema della violenza ci porta a Georges Sorel. Che posto avrà Sorel, il pensatore della violenza, nella storia delle idee?

Non sono favorevole a Sorel. Mi affascina perché è una figura originale. Ecco tutto, ma non nutro alcuna simpatia nei suoi confronti.

Perché lo considera un pensatore inclassificabile?

Perché è allo stesso tempo a destra e a sinistra. Sostiene Lenin e Mussolini. Era a favore della Chiesa e anticlericale. Era a favore e contro tutto. Era un uomo molto interessante, allo stesso tempo confuso e dotato, con alcune idee penetranti e un certo numero di idee assurde. Non sono un suo ammiratore, ma mi affascina perché è un pensatore politico straordinariamente originale e indipendente. È la ragione per cui ho scritto a proposito di Sorel. È una figura unica nella storia dell'anarco-sindacalismo francese⁴³. L'uomo che ammiro di quel periodo è piuttosto Bernard Lazare. Lei conosce la sua storia. Lazare è l'anarchico che ha scritto il celebre libro su *L'Antisemitismo, storia e cause*, nel quale attacca gli ebrei. Tutti gli antisemiti francesi degli anni dal 1880 se ne rallegrarono. Ne conclusero: "Un ebreo onesto vede i difetti degli ebrei". Uomini come Barrès e Drumont erano molto contenti. Lazare (il cui vero nome era Lazare Bernard) era un filosofo anarchico che detestava ogni forma di governo. Poi arrivò l'*affaire Dreyfus*, nel quale non fu coinvolto. Non conosceva né Dreyfus né la sua famiglia né Émile Zola né Clemenceau né nessun altro che si fosse interessato al caso né gli anti-dreyfusardi, ma si interrogò sulle ragioni che avrebbero potuto spingere Dreyfus a fare dello spionaggio. Un uomo ricco, conservatore, convenzionale, ambizioso, che desidera fare una bella carriera nell'esercito francese. Perché un uomo del genere avrebbe dovuto dar prova di slealtà rivelando dei segreti ai tedeschi? Era troppo improbabile, troppo incomprensibile. Lazare concluse affermando che non poteva averlo fatto e che la sola ragione per cui era stato accusato era il fatto di essere ebreo. Dopotutto gli ebrei non erano dei francesi, giusto? Molto bene, dichiarò, se non sono francese allora non voglio più

essere chiamato Lazare Bernard, ma Bernard Lazare, che suona più ebraico. Pubblicò a proposito di Dreyfus una lettera terribile nella quale attaccava il governo francese e i generali. Sperava di farsi arrestare, ma non ci riuscì; ci si rese conto che non serviva a niente arrestare un eccentrico anarchico. Divenne sionista e si recò al secondo Congresso sionista del 1898. A seguito del divieto di congregazione imposto dal nuovo Ministero francese di Combes e Waldeck-Rousseau⁴⁴, scrisse degli articoli appassionati contro di loro, sostenendo che le persone dovevano pur avere il diritto di pregare come e quando lo desideravano. Prese le difese della Chiesa cattolica romana. Morì nel 1903. La mia ammirazione deriva dal fatto che c'è in quest'uomo qualcosa di totalmente indipendente e di completamente onesto; visse davvero una vita coraggiosa e onesta. Non aveva paura di mettere in pratica le sue idee. Apprezzo il suo coraggio e la sua integrità. Un professore di Bristol ha scritto di recente un eccellente libro su di lui – prima di leggerlo non sapevo sino a che punto quest'uomo fosse stato ammirevole.

Non le piacerebbe scrivere un saggio su di lui?

No, ho letto questa biografia, non c'è nulla da aggiungere.

Note

- ¹Vasilij Joukowskij (1783-1852) conosceva Puškin dall'infanzia. Lettore dell'imperatrice, poeta e traduttore, mise spesso la sua influenza al servizio del giovane poeta.
[Torna](#)
- ²Nikolaj Zoukovskij (1833-1895), rivoluzionario rifugiatosi a Londra nel 1862.
[Torna](#)
- ³Nikolaj Stankevič (1813-1840), vicino a Belinskij e Bakunin, fece i propri studi in filosofia a Berlino, nel 1837. Il suo nome è associato a quello di un circolo letterario e filosofico molto attivo nella metà degli anni Trenta del 1800.
[Torna](#)
- ⁴Morì nel 1882, a 35 anni. Nel 1869, a Ginevra, aveva redatto il suo *Catechismo rivoluzionario*.
[Torna](#)
- ⁵L'attentato di Karakasov ebbe luogo nell'aprile del 1866; quello che sarebbe poi costato la vita dello zar, il 1° marzo 1881. La frazione estremista che l'organizzò era diretta da Andrei Jeliabov e Sofija Perovskaja, figlia di un governatore militare di San Pietroburgo.
[Torna](#)
- ⁶Condannato a morte, Dostoevskij viene graziato dallo zar Nicola I dopo una finta esecuzione (22 dicembre 1849) e inviato in Siberia. Raccontò queste giornate ne *L'Idiota* e in *Diario di uno scrittore*.
[Torna](#)
- ⁷1836-1921. Contribuì al giornale liberale "Il messaggero d'Europa".
[Torna](#)
- ⁸Il suo romanzo *Che fare?* venne composto in prigione nel 1863; avrà un'enorme influenza sulla gioventù rivoluzionaria russa.
[Torna](#)
- ⁹Sul romanzo di Turgenev *All'epoca* (1860). Critica pubblicata in «Il Contemporaneo», giornale creato da Puškin nel 1836, poi diretto da Nikolaj Nekrassov; Dobroljubov vi collaborò dal 1855 sino alla sua morte, nel 1861.
[Torna](#)
- ¹⁰«Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament» (1972), ripreso in *I pensatori russi*. La traduzione di *Primo amore* di Isaiah Berlin risale al 1950 (Penguin, 1977).
[Torna](#)
- ¹¹Nel settembre 1869. Fu arrestato ed estradato in Svizzera nel 1872, e poi

condannato nel 1873 all'ergastolo nella fortezza di Pietro Paolo.

[Torna](#)

- ¹²Nikolai Berdjaev (1874-1948) fu espulso dalla Russia nel 1922 e si trasferì a Parigi. Diversamente dai suoi compatrioti in esilio, non condannò mai il regime in U.R.S.S. È l'autore di *Cinque meditazioni sull'esistenza* (1936); *Le fonti e il significato del comunismo russo* (1938); *Lo spirito di Dostoevskij* (1946).

[Torna](#)

- ¹³Lev Šestov, nato a Kiev come Berdjaev, è morto a Parigi nel 1938. Noto soprattutto per *Dostoevskij e Nietzsche* (1903); *La filosofia della tragedia* (1927); *Kierkegaard e la filosofia esistenziale* (1934).

[Torna](#)

- ¹⁴Aleksandr Herzen, nato a Mosca nel 1812, è morto a Parigi nel 1870. Berlin ha scritto nel 1955 «Herzen e Bakunin on Individual Liberty» e «Herzen and the Grand Inquisitors», ripresi in *I pensatori russi* e, nel 1968, un'introduzione alle *Memorie* di Herzen, ripresa in *Controcorrente*, con il titolo «Herzen and his Memoirs».

[Torna](#)

- ¹⁵1826-1889. Autore de *La famiglia Golovlev* (1880), romanzo che mette in scena una famiglia di nobili di campagna ottusi e brutali.

[Torna](#)

- ¹⁶Rivoluzionari che avevano preso parte alle sollevazioni del dicembre 1825 a San Pietroburgo, in occasione dell'ascesa al trono di Nicola I.

[Torna](#)

- ¹⁷Dio romano, rappresentato con due visi opposti, se ne può osservare l'effigie su antiche monete romane del III secolo a.C.

[Torna](#)

- ¹⁸Nel 1852.

[Torna](#)

- ¹⁹Il naufragio de *La città di Grasse*, novembre 1851.

[Torna](#)

- ²⁰Avevano solo due anni di differenza. Si incontrarono nella primavera del 1840. Herzen aiutò finanziariamente Bakunin per realizzare il suo viaggio a Berlino, l'inizio di un'amicizia che durò trent'anni. Nel luglio 1869, qualche mese prima di morire, Herzen scrive: "[Bakunin] ha qualche piccolo difetto, ma dei meriti immensi...".

[Torna](#)

- ²¹Deputato (liberale) della Manica, Tocqueville sarà Ministro nel 1849 e rinuncerà alla vita politica dopo i fatti del 2 dicembre 1851.

[Torna](#)

- ²²1803-1873. Ammirato da Turgenev, venne svelato al pubblico intorno al 1850 dal

giornalista e poeta Nekrassov.

[Torna](#)

²³«The Birth of the Russian Intelligentsia» (1953), ripreso in *I pensatori russi*.

[Torna](#)

²⁴Michail Lermontov (1814-1841), poeta influenzato da Byron, ammiratore di Puškin (*La morte del poeta*, 1837). Esiliato nel Caucaso, fu ucciso dal comandante Martynov. Nel 1840 apparve una raccolta di cinque sue novelle, *Un eroe del nostro tempo*.

[Torna](#)

²⁵*Cento neri*, termine proveniente dalla sotnia (gruppo militare cosacco), furono un gruppo di estrema destra attivo alla fine della Russia zarista.

[Torna](#)

²⁶Quartiere di Londra (West End). Dal 1907 al 1930, artisti e intellettuali animarono questo gruppo: tra questi, Thomas Stern Eliot, Edward Morgan Forster, Aldous Huxley, Virginia Woolf, John Maynard Keynes, il pittore Roger Fry.

[Torna](#)

²⁷Patriarca della Chiesa russa dal 1652 al 1667. Il concilio del 1666-1667 ratifica le riforme di Nikon e ordina la punizione dei *vecchi credenti* che rifiutavano di sottomettersi, e il loro capo, Avvakoum, fu bruciato nel 1682.

[Torna](#)

²⁸«Russia and 1848» (1948), ripreso in *I pensatori russi*.

[Torna](#)

²⁹«Il porcospino e la volpe» è un breve saggio apparso nel 1953, ripreso in *I pensatori russi*. Isaiah Berlin cita un verso del poeta greco Archiloco (VII secolo a.C.) ispirato da paragoni zoomorfi.

[Torna](#)

³⁰Tra i francesi, Montaigne e Molière sono delle volpi, Pascal è un porcospino.

[Torna](#)

³¹O battaglia della Moskova (7 settembre 1812). Joseph de Maistre (1753-1821), rifugiatosi in Sardegna nel 1799, divenne Ministro plenipotenziario del Regno di Sardegna a San Pietroburgo (1802-1817). *Le serate di Pietroburgo* uscì nel 1821.

[Torna](#)

³²Vissarion Belinskij (1811-1848), il più celebre critico russo del XIX secolo, è stato il *maitre à penser* di due generazioni, apprezzato sia dagli occidentalisti sia dagli slavofili. Direbbe dal 1838 al 1839 “L’osservatore di Mosca”, poi collaborò dal 1840 al 1846 agli “Annali della patria” e, dal 1846 al 1848, al “Contemporaneo”. Berlin ha scritto nel 1955 «Belinskij: Moralism and Prophet», ripreso in *I pensatori russi*.

[Torna](#)

³³Morì di tubercolosi all'età di 37 anni.

[Torna](#)

³⁴Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936). *Il sentimento tragico della vita* è uscito nel 1912.

[Torna](#)

³⁵Marina Cvetaeva, nata a Mosca nel 1892, pubblica le sue prime poesie nel 1910. Emigra nel 1922 a Praga, poi a Parigi, torna in Russia nel 1939, ma le difficoltà che incontra la spingono al suicidio, nel 1941. Sei delle sue poesie, di cui una dedicata a Achmatova, sono state musicate da Šostakovič nel 1973.

[Torna](#)

³⁶Aleksandr Blok (1880-1921), il più puro rappresentante del simbolismo russo (*Versi sulla bellissima dama*, 1904). Nel 1918 scrisse la sua poesia più nota, *I Dodici*.

[Torna](#)

³⁷Verso il 1910. Fondatore della scuola di Marburgo, Hermann Cohen (1842-1918) costruì il suo pensiero a partire da un ritorno a Kant per poi realizzare un immenso lavoro sul giudaismo.

[Torna](#)

³⁸Joseph Brodskij, nato a Leningrado nel 1940, è condannato nel 1964 per "parassitismo sociale". Emigra negli Stati Uniti nel 1972. Nel 1987 ha ricevuto il premio Nobel per la letteratura [Brodskij all'epoca dell'intervista era ancora vivo. È morto nel 1996. *N.d.R.*].

[Torna](#)

³⁹L'autore delle melodie cantate da Bing Crosby e delle arie sulle quali danzava Fred Astaire, vent'anni più vecchio del suo omonimo. È scomparso nel 1989, all'età di 101 anni.

[Torna](#)

⁴⁰Winston Churchill fu Primo Ministro dal 10 maggio 1940 al luglio 1945, e dal 1951 al 1955. Morì nel 1965, all'età di 91 anni. Nel 1949, Isaiah Berlin ha scritto un articolo su "Mr. Churchill", apparso in «Atlantic Monthly» e poi ripreso in *Impressioni personali*.

[Torna](#)

⁴¹Fu Primo Ministro del governo provvisorio (1946) e lo rimase anche dopo l'indipendenza (15 agosto 1947) fino alla sua morte, nel 1964.

[Torna](#)

⁴²Primo Capo di Stato di Israele nel 1949, Chaim Weizmann, nato in Bielorussia nel 1874, fu chimico in Svizzera e in Gran Bretagna, Presidente dell'Organizzazione sionista mondiale (1920), poi dell'Agenzia ebraica (1929). Morì nel 1952. La conferenza di Isaiah Berlin su Weizmann risale al 1958 (testo ripreso in *Impressioni personali*).

[Torna](#)

⁴³Georges Sorel (1847-1922). Le sue *Riflessioni sulla violenza* sono state pubblicate nel 1908. Il testo rimaneggiato dell'articolo su Sorel apparso nel supplemento letterario del "Times" del dicembre 1971 è stato ripreso in *Controcorrente*.

[Torna](#)

⁴⁴Presidente del Consiglio, Ministro dell'Interno e dei Culti nel 1902, Émile Combes, accanito anticlericale, applicò strettamente la legge del 10 luglio 1901 sulle Congregazioni di Waldeck-Rousseau che, secondo quest'ultimo, avrebbe dovuto in effetti permettere ai religiosi di integrarsi nella società repubblicana.

[Torna](#)

LA RUSSIA LETTERARIA E POLITICA DEL XIX SECOLO

RUSSIA LETTERARIA

1799

Nascita di Aleksandr Puškin

1809

Nascita di Nikolaj Gogol'

1811

Nascita di Vissarion Belinskij

1812

Nascita di Aleksandr Herzen

1813

Nascita di Nikolaj Stankevič

1814

Nascita di Michail Bakunin e di Michail Lermontov
Prime poesie di Puškin

1818

Nascita di Ivan Turgenev

1821

Nascita di Fëdor Dostoevskij e di Nikolaj Nekrassov 1828 Nascita di Lev Tolstoj

1823

Puškin, *Eugenio Onegin*

1834

Belinskij, *Fantasticherie letterarie*

1835

Circolo Stankevič (lett. & fil.)

1836

Puškin, primo numero del trimestrale «Il Contemporaneo»

1837

Morte di Puškin (duello)
Lermontov, *La Morte del poeta*

1840

Lermontov, *Un eroe dei nostri tempi*

1841

Morte di Lermontov (duello)

1842

Gogol', *Le anime morte*

1841-1846

Herzen, *Di chi la colpa?*

1844

Turgenev, *Andrej Kolosov* (prime novelle)

1846

Dostoevskij, *Povera gente* (primo romanzo)

1847

Belinskij, *Lettera a Gogol'*

Gogol', *Corrispondenza con i miei amici*

1847-1866

Nekrassov, direttore de «Il Contemporaneo»

1848

Morte di Belinskij

1852

Tolstoj, *Infanzia* (prima novella)

Morte di Gogol' e di Vasilij Joukowskij

Turgenev, *Memorie di un cacciatore*

1860

Turgenev, *Primo amore*, *All'epoca*

Nascita di Anton Čechov

1861

Morte di Nikolaj Dobroljoubov

1862

Turgenev, *Padri e figli*

1863

Nikolaj Černyševskij, *Che fare?*

1864

Morte di Apollon Grigoriev

1868

Dostoevskij, *L'idiota*

1863-1869

Tolstoj, *Guerra e pace*

1870

Morte di Herzen

1873

Morte di Fëdor Tjutčev

Dostoevskij, *I Demoni*

1873-1877

Tolstoj, *Anna Karenina*

1877

Morte di Nekrassov

1879

Turgenev, *Un mese in campagna*

1880

Saltykov-Ščedrin, *I signori Golovlëv*

Nascita di Aleksandr Blok

1881

Morte di Dostoevskij

1883

Morte di Turgenev

1888

Čechov, *La steppa*

1889

Morte di Saltykov-Ščedrin e di Černyševskij

Nascita di Anna Achmatova

1890

Nascita di Boris Pasternak

1892

Nascita di Marina Cvetaeva e di Osip Mandel'stam

1893

Nascita di Vladimir Majakovskij

1895

Nascita di Sergej Esenin

1895

Čechov, *Il gabbiano*

1899

Tolstoj, *Resurrezione*

Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*

1903

Šestov, *Dostoevskij e Nietzsche*

1904

Blok, *Versi sulla bellissima dama*

1910

Morte di Tolstoj

RUSSIA POLITICA

1801

Morte di Paolo I, Alessandro I

1812 (7/9)

Battaglia di Borodino

1814

Marcia dei russi su Parigi

1825

Morte di Alessandro I, rivolta dei decabristi, Nicola I

1831

Repressione della Rivoluzione polacca

1834

Prima ferrovia. Herzen e il suo amico Nikolaj Ogarëv sono banditi da Mosca

1840

Incontro tra Herzen e Bakunin Morte di Stankevitč

1846

Incontro di Dostoevskij e Petrachevskij; emigrazione di Bakunin

1847

Emigrazione di Herzen: Parigi, poi Londra

1849

Condanna di Bakunin

1849-1853

Deportazione di Dostoevskij in Siberia

1851

Bakunin, *Confessione allo zar*

1853

Herzen fonda a Londra le Edizioni russe libere

1854-1855

Guerra di Crimea

1855

Morte di Nicola I, Alessandro II
Stella polare di Herzen (Londra)

1857-1869

Kolokol (La Campana) di Herzen

1861

Abolizione della servitù

1862

Zoukovskij si rifugia a Londra

1864

Esilio di Černyševskij in Siberia

1866

Attentato di Karakasov contro lo zar

1868

Rivista «La Causa del popolo» (Bakunin e Nikolaj Zoukovskij)

1868

Sergej Nečaev, *Catechismo rivoluzionario*

1870

Nascita di Lenin

1873

Condanna di Nečaev Periodico «Avanti!» (Lavrov)

1876

Morte di Bakunin

1877

Morte di Ogarëv

1879

Congresso di Voronėje: scissione tra i narodniki moderati (Plekhanov) e gli estremisti (Jéliabov)

1881

Assassinio di Alessandro II, Alessandro III

1882

Morte di Nečaev

1883

“Emancipazione del lavoro”, primo gruppo marxista fondato a Ginevra da Plekhanov

1893

Alleanza franco-russa

1894

Morte di Alessandro III, Nicola II

1895

Morte di Zoukovskij. Lenin fonda l'Unione di lotta per la liberazione della classe operaia

1898

Partito operaio social-democratico (P.O.S.D.R.)

1900

“L'Iskra” (La Scintilla), fondata da Lenin e Plekhanov

1903

Congresso di Londra (scissione tra bolscevichi e menscevichi)

1905-1907

Rivoluzione, ammutinamento del Potëmkin

BIBLIOGRAFIA

Principali opere apparse in inglese:

Karl Marx: His Life and Environment, A Galaxt Book, Londra, 1939, riedito nel 1849, 1960, 1963 e 1978.

The Age of Enlightenment: the Eighteenth-Century Philosophers, Houghton, New York e Boston, 1956; Oxford, Oxford University Press, 1979.

Four Essays on Liberty, Oxford, Oxford University Press, 1969. Questo volume raccoglie un articolo apparso nel 1950, "Political Ideas in the Twentieth Century", e tre testi di conferenze pronunciate nel 1954 ("Historical Inevitability"), nel 1958 ("Two Concepts of Liberty") e nel 1959 ("John Stuart Mill and the Ends of Life").

Vico and Herder, Hogarth Press, Londra e Viking, New York, 1976. Questo volume raccoglie le versioni corrette di due saggi, "The Philosophical Ideas of Giambattista Vico" (Rome, 1960) e "Herder and the Enlightenment" (Baltimora, 1965).

Russian Thinkers, Hogarth Press, Londra e Viking, New York, 1978. Questo volume raccoglie articoli, testi di conferenze e saggi apparsi nel 1948, 1953 ("The Hedgehog and the Fox"), 1955, 1956, 1960, 1961 ("Tolstoj and Enlightenment") e 1972 ("Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament").

Concepts and Categories: Philosophical Essays, Hogarth Press, Londra e Viking, New York, 1978. Questo volume raccoglie diversi lavori pubblicati nel 1939, 1959, 1956 ("Equality"), 1960 ("History and Theory: the concept of Scientific History"), 1961, 1962 ("The Purpose of Philosophy") e 1964.

Against the Current: Essays in the History of Ideas, Hogarth Press, Londra e Viking, New York, 1980. Questo volume raggruppa diversi lavori pubblicati tra il 1955 e il 1978, a proposito in particolare di Montesquieu (1955), Moses Hess ("The Life and the Opinions of Moses Hess", 1959), Herzen ("Herzen and his Memoirs", 1968), Verdi ("The 'Naïveté' of Verdi", 1968), Machiavelli ("The Originality of Machiavelli", 1971), Georges Sorel (1971), Vico (1969 e 1976), Hume ("Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", 1977), così come del Contro-Illuminismo ("Dictionary of the History of Ideas", 1973).

Personal Impressions, Hogarth Press, Viking, Londra e New York, 1981. Questo volume raggruppa diversi lavori pubblicati tra il 1949 e il 1976, a

proposito di Churchill (1949), Roosevelt (1955), Chaim Weizmann (1958), Aldous Huxley (1965), Jacob Herzog (1972), John Austin e gli esordi della filosofia di Oxford (1973).

The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, John Murray, Londra, 1990. Questo volume raggruppa diversi lavori pubblicati tra il 1959 e il 1988, a proposito di Vico ("Giambattista Vico and Cultural History", 1983), Joseph de Maistre ("Joseph de Maistre and the Origin of Fascism", 1960), il Romanticismo tedesco ("The Apotheosis of the Romantic Will", 1975), il nazionalismo ("The Bent Twig", 1972), così come il testo del discorso di Isaiah Berlin pronunciato alla Fondazione Agnelli ("The Pursuit of the Ideal", 15 febbraio 1988).

Armando Editore / Temi del nostro tempo

Collana diretta da Dario Antiseri

In libertà. Conversazioni con Ramin Jahanbegloo

Isaiah Berlin

Titolo Originale

En toutes libertés

© Isaiah Berlin 1990,

© Éditions du Félin,

© Isaiah Berlin 2006,

© Éditions du Félin Poche

Traduzione di Emanuele Antonelli

Prima edizione elettronica: novembre 2012

ISBN 978-88-6677-258-3

© 2012 Armando Armando s.r.l.

Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma

Direzione - Ufficio Stampa: 06 5894525

Direzione editoriale e Redazione: 06 5817245

Amministrazione - Ufficio Abbonamenti: 06/5806420

Fax 06/5818564

e-mail: redazione@armando.it;

segreteria@armando.it

Web: www.armando.it

eBook Design



e-mail ilmenocchio@gmail.com

Web www.ilmenocchio.it

Twitter [@ilMenocchio](https://twitter.com/ilMenocchio)